

الغناهل



المناهل

تصدرها
وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية
الرباط - المغرب



ربيع الثاني 1401
مارس 1981

العدد العشرون
السنة الثامنة

تفننة المناهل بعيد العرش السعيد

يسعد أسرة المناهل ويشرفها أن ترجع إلى
حضرة صاحب الجلالة أمير المؤمنين الحسن الثاني
المؤيد المنصور بالله، أسمى آيات التهاني والتبريك
بمناسبة الذكرى العشرين لتربع جلالته على عرش
أسلافه المفكسين.

ومن جميل التكديف أن يتبع هذا العيد العشرون
بمیزلة خاصة تدعو إلى الاعتزاز الكبير، ذلك أن
حدوره يوافق حلول هذه الذكرى العشرين المباركة.
هكذا، و"المناهل" إذ ترجع مشاعر إكبارها وحبها
إلى ملك البلاد، وراعي الفكر والثقافة، وحامي
حمى الوطن، والمناضل المفكك من أجل تحرير الفدك من
الشريعة، تضرع إلى الله العلي العظيم، أن يسعد العاهل
العظيم بهذا العيد الميمون، ويعيد له مرات ومرات
عليه وعلى أسرته وشعبه بما يرتجيه ويستغيه، كما تضرع
إلى الله أن يفر عنه الكريمة بأبنائه الغر الميامين
أصحاب السمو الملكي الأمراد والأميرات ويغفر على يد
ما يلصق إليه شعبه من تفكك ورفاهية وازدهار.

فهرس

صفحة	
	تهنئة المناهل بعيد العرش السعيد
(1)	الأصول والفروع - مدخل لدراسة الثقافة المغربية
9	محمد العربي الخطابي
	(2) خطة الحسبة (القسم الثاني)
27	عبد الرحمن الفاسي
	(3) لقطات من مسيرة كلمة ... :
56	عبد العلي الوزاني
	(4) أصول الحضارة الإسلامية
86	د. محمد زنيبر
	(5) كتاب الإحاطة لابن الخطيب (7)
119	محمد ابن قاويت
	(6) تأثير الشعر العربي بالأندلس في الآداب الغربية
140	محمد الفاسي
	(7) إشار .. وحب (شعر)
151	محمد بهجة الأثري
	(8) ابن أبي زرع
152	عبد القادر زمامة
	(9) مارتيل (شعر)
164	محمد الحناوي

صفحة	(10) مناهج التعليم التقليدية عند المسلمين
167	د. عبد اللطيف المهداني
	(11) الذكرى المشرون نجلوس جلالة الحسن الثاني على عرش المغرب (شعر)
192	أحمد عبد السلام البقالي
	(12) صداقة أربعين سنة مع مؤرخ فاس عبد السلام ابن سودة
195	محمد المنونني
	(13) الموسيقى المغربية على عهد المرينيين وبنو وطاس
206	عبد العزيز بن عبد الجليل
	(14) المؤرخ صدقة بن الحسين البغدادي
244	د. بدري محمد فهد
	(15) غسّلت بالدمع (شعر)
258	حارث طه الراوي
	(16) عبد الرحمن الجبرتي وابن أبي السرور البكري
259	د. فواد الماوي
	(17) فاسكو دي جاما أضواء وملامح
320	د. محمد عبد العال أحمد
	(18) تطور نظام الحكم في قرطاج
361	د. فوزي مكاوي
	(19) الإعلام الثقافي
389	المناهج

الأصول والفرع

مدخل لدراسة الثقافة المغربية

محمد العزلي الخطابي

التراث والثقافة

التراث، في تصوّري، هو ما يمدّنا به الماضي الحي من زاد فكري وروحي ووجداني يتيح لنا تفهم الحاضر والاندماج فيه بأمان، والانطلاق منه بثقة الى آفاق المستقبل.

ثم إن التراث لا يقتصر على الأشياء الموروثة الخارجة عن ذواتنا كالكتب والوثائق والمعالم العمرانية والأثرية والموسيقى والغناء والفنون التشكيلية والمأثورات الشعبية غير المكتوبة، بل إنه أيضا ما يكمن في أعماق نفوسنا من طبائع وأمزجة وما يعمل فيها من انفعالات نستمد منها

نظرتنا الخاصة إلى الحياة والأشياء المحيطة بنا وتدفعنا إلى السلوك في المجتمع والتصرف فيه بأسلوب متميز. وتحديث فينا ردود فعل معينة تجاه المجتمعات الانسانية المغايرة. وهذا يجعل منا نحن أنفسنا تراثاً حياً متحركاً بمعنى من المعاني. ويدفعنا إلى التصرف بهذا الشكل أو ذاك تجاه أنفسنا وحيال الجماعة التي نعيش فيها.

إن التراث ذاتي وموضوعي في آن الوقت ومظهره بيولوجي ونفسي وعقلي معاً.

إننا نولد في بيئة إنسانية واجتماعية وجغرافية معينة تطبع أخلاقنا وتؤثر في تفكيرنا وإحساسنا وترسخ في نفوسنا صوراً حية من الماضي فنكتسب مميزات خاصة تختلف شكلاً وإيعاءً عما يميز غيرنا من شعوب الأرض حتى ولو اشتركنا معهم في بعض الخصائص ذات الطابع الانساني العام. فنحن في محيط بيئتنا. ما نفتأ نُصفي إلى أحاديث الجيل الذي يسبقنا تتأثر بطرائق سلوكه. نسمع الأنغام والأهازيج. نشاهد أشكالاً معينة من العمارة والفنون الزخرفية واللواناً من الطعام والزينة. ونشهد ضروباً من العادات والتقاليد فينطبع أثر كل ذلك في عقلنا ومخيلتنا وأحاسيسنا. فنصبح - أحببنا أم كرهنا - أوعية حفظٍ ونقلٍ حتى حينما تثور في نفوسنا الرغبة في التغيير متأثرين باحتكاكنا بشعوب أخرى.

فنحن أنفسنا - إذن - تراث. أو أننا نحمل في ذواتنا رصيда معنويا
يفسر التراث الثقافي الخارجي ويعطيه مدلوله المتميز وبذلك يتكون
لدينا تصورنا الخاص للحياة والقيم والعادات.

ولا يمكن، في نظري، تحقيق أية تنمية ثقافية سليمة، دون اعتبار
لهذا التراث الكامن في نفوسنا والمائل أمامنا وحولنا في شكل دور
وأسوار ومساجد وأبراج وقصبات. وكل تخطيط للملك الثقافي لا بد وأن
يبدأ من التعرف الصحيح إلى التراث بالمعنى الذي أوضحناه لمحاولة
فهمه وكشف غامضه بأسلوب علمي يجعلنا نحسن الإفادة مما هو صالح
منه والتخلص مما هو فاسد أو مُعرقِل للتطور الذي هو سنة الحياة. ولا
شك أن المقارنة والاختيار أسلوبان من أساليب المنهج العلمي، وأنا أقصد
بالمقارنة مقابلة ما عندنا بما عند غيرنا لغاية التقويم والتصحيح ثم
الإنسجام مع الجماعة الإنسانية الكبرى.

تراثنا الثقافي

إن استقرار واقع المغرب يمدُّنا ببعض الأدلة الأولية التي تفيد أن
تراثنا الثقافي - المدون والمنقول بالسمع والمشاهدة - يتكوَّن أساساً من ،
أولاً - الثقافة الإسلامية العربية المدونة في غالب الأحيان.
ثانياً - التراث الأمازيغي - بعناصره المختلفة المصنوعية
والصنهاجية والزناية - وهو سماعي في الأغلب الأعم.
ثالثاً - ملامح من التراث الإفريقي الزنجي.

وقد نقول - ولو أن الدليل الواضح يعوزنا - ، إن هنالك تأثيراً آخر مصدره ثقافة شعوب البحر الأبيض المتوسط، الشمالية منها على الخصوص، فنحن نعرف ارتباط بلادنا، منذ القدم، بأسبانيا والبرتغال عبر مضيق جبل طارق، ولا شك أن هذا الارتباط التاريخي قد أحدث تأثيراً متبادلاً ليس من الصعب علينا أن نلمسه في فنون العمارة والموسيقى وفي مجال العادات كما نلمسه في السحن والخصائص البشرية وأسماء الناس وغير ذلك.

فلا بد إذن لكل من يُقِيل على دراسة الثقافة المغربية من جوانبها الأنثروبولوجية والفنية والفكرية أن يأخذ بعين الاعتبار كل هذه العوامل المؤثرة التي أشرنا إليها.

ومما لا شك فيه أن الثقافة الإسلامية العربية هي أكثر تلك التيارات المتداخلة عمقاً ووضوحاً، والاستدلال على ذلك ليس بالأمر العسير، فقد يؤديه عنا تراث مدون يبين المعالم، وقيم فكرية وروحية ووجدانية واضحة الأثر. بحيث إن الباحث لن يتكلف من المشاق أكثر مما يتطلبه المنهج العلمي من إمعان النظر والمقارنة وترتيب الأسباب واستخلاص النتائج بعد استشارة الكتب والوثائق والمعالم العمرانية والأثرية وتفحص العادات والأعراف الجارية في حياة الناس اليومية.

ولهذا ليس في مقدورنا أن نتصور وجود ثقافة مغربية بمعزل عن ثقافة أشمل وأرحب هي الثقافة الإسلامية العربية التي صبغت المغاربة بصفتها المميزة وجعلت منهم وحدةً عضوية ونفسية ووجدانية متماسكة. وأعطتهم مكانتهم في ساحة الدول وتاريخ الحضارات.

أما التأثير الأمازيغي الأصيل فنحس به في طبائعنا وتصرفاتنا ونظرتنا الخاصة الى الحياة. كما نلمسه في صيغ الألفاظ والجميل التي نستعملها في حياتنا اليومية. ونتبينه في معالم البناء وفنون العمارة والغناء والموسيقى والرقص. وفي اللباس والطعام والعوائد. وكما انصهرت المغاربة - أمازيغ وعربا وأندلسيين وأفارقة - انصهاراً تاماً في بوتقة واحدة من جهة الدم والعنصر البشري ونمط المعيشة. فإنهم - بفضل الإسلام - قد امتزجوا روحياً وفكرياً ووجدانياً فأصبحت لهم مثلٌ في الحياة واحدة. وقيمٌ لا يختلفون عليها.

وإذ كان المغاربة - منذ أن أوجدهم الله على أرضهم الطيبة ذات الجبال والسهول والسواحل البحرية والصحارى - نزاعين إلى الانحدار جنوباً نحو أعماق القارة الأفريقية. وكأنهم يستجيبون لنداء خفي ينبعث من قرارة نفوسهم. فقد أمدوا الثقافة الزنجية برغد فكري وروحي كما أخذوا عنها ما شاء الله لهم أن يأخذوا. وبعض آثار هذا التبادل الثقافي الخلاق واضحة من جهتي الصحراء. شمالاً وجنوباً. غير أن المسألة ما تزال

في حاجة الى درس أعمق ونظر أشمل وتمحيص أدق.

ففي افريقيا نجد تأثير التصوف المغربي واضحاً وعميقاً كما نلاحظ أثر التفكير الفقهي والنحوي واللفوي. ونجد في المغرب أثر الموسيقى الزنجية جلياً. ولا سيما هذا الذي نسميه بفن «جناوة» ونشاهد عشاقه وممارسيه في كثير من جهات البلاد. غير أن هذا وحده لا يكفي في الدلالة على التأثير الزنجي الافريقي في ثقافتنا. فلا بد إذن من أن نتعمق أشكال هذا التأثير والكشف عنها بوضوح أكثر وأبين. ونفس الشيء يمكن أن نقوله بالقياس الى ما أخذناه عن ثقافات حوض البحر الأبيض المتوسط. فقد عرفنا الفينقيين والرومان والبيزنطيين. واحتكنا بهم في الحرب والسلام. كما وصلتنا أصداء من أرض اليونان قبل مجيء الإسلام ثم عرفنا. ونحن مسلمون بحمد الله. الأسبان والبرتغاليين وغيرهم. وكان منهم أسارى وعسكر وخدم وصناع عاشوا في بلادنا في أحقاب معلومة من التاريخ منذ عهد دولة الموحدين، وقد استقبلت بلادنا كذلك. قبل سقوط غرناطة وبعده. أندلسيين من المسلمين واليهود. وأعداداً هائلة من الذين سماهم الأسبانيون بالمورسكيين - أي المسلمين الأندلسيين الذين أكرهوا على ترك دينهم. وما تركوه الا ظاهراً. كل هؤلاء اندمحو بإخوانهم في المغرب. وكان لهم تأثير ثقافي لا يسوغ نكرانه.

فهذه جوانب لا بد لكل من يُقِيل على دراسة الثقافة المغربية. من أن يتعمقها ويقف أثرها ويجلو غوامضها.

البعد الإنساني

إذا سلمنا بأن من سمات الثقافة بُعدها الإنساني وقابليتها للتفاعل وقدرتها على التأثير والتأثر. فإننا لا بدّ وأن نتساءل ، هل كان للثقافة المغربية - في عهدها الإسلامي على الأقل - تأثيرٌ ما في ثقافات الشعوب الأخرى في عصر من العصور ؟ وهل اتّسمت الثقافة المغربية بذلك الطابع الانساني الذي يجعل منها أداةً وصلٍ وتوسع - بالمعنى الخلقى لهذه الكلمة - أم أنها بقيت ثقافة محلية سلبية ومتقوفة تأخذ ولا تقدر على العطاء ؟

إن اللوحة الزيتية التي ترسمها يد فنان بارع يعرف كيف يجمع بين عنصرين رئيسيين هما ، الانسان ونشاط الفكر - حسب تعبير ليونادو دافينشي - والقصيدة العظيمة التي يجود بها خيال شاعر مطبوع، والفكرة النافذة التي تنبع من عقل ملهم وحسّ شفاف، كل ذلك يجد طريقة مُتَقَبِّدًا الى الجمهور العريض في حيز جغرافي محدود أو في أفاق شاسعة، إذ سرعان ما يتفاعل الناس مع العمل العظيم لما يجدونه فيه من قوة التأثير. وصدق التعبير. وبعد الإيحاء. وهذه بعض سمات الثقافة التي تتجاوز حدود المكان والزمان.

فأين، إذن. مكانُ الثقافة المغربية. من هنا البعد الإنساني ؟

قد يقال ، إن الثقافة المغربية لم تتجاوز حدودَ تربتها الجغرافية.

وأنها بقيت عبر العصور محلية الطابع ضئيلة التأثير. وأنها لم تتبوأ مكانها في مصاف الثقافات الكبرى التي نشأت هي أيضاً وترعرعت في رقعة من الأرض محدودة فكان لها مع ذلك إشعاع بعيد. كثقافات مصر القديمة وبلاد الرافدين، واليونان والهند والصين وثقافة العرب وقد نتساءل: هل خلفت بلادنا من الملاحم الشعرية والفنون التشكيلية والأفكار الفلسفية والموسيقى ما كان له تأثير بعيد الغور في عموم الثقافة الإنسانية كما كان للالياذة والفيدتا وفكر كونفوشيوس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وأبيقور، وبيكون وديكارت... وأعمال رافائيل ودافينشي وباخ... ؟

قد يبدو هذا السؤال غريباً أو لا محل له، ولكن إثارته توضح لنا، على الأقل، أن الثقافة المغربية، بالمعنى الذي ذكرناه، لا يمكن فصلها عن الثقافة الإسلامية العربية الشاملة، إذ أن الأولى جدول من بحر الثانية ولولا هذه لما كان لتلك ذكر.

إننا ننتسب إلى الأمة التي أنجبت أمثال جعفر الصادق وأبسي حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل والأشعري والباقلاني والجويني وابن حزم والغزالي والطبري وابن كثير والزمخشري والرازي وابن سينا والزهرائي وابن رشد والجاحظ والتوحيدي وابن خلدون والخوارزمي وابن الهيثم، كما أنجبت بيننا وفوق أرضنا أبا عمران الغفجومي، وعياض والادريسي وابن دحية وأبا موسى الجزولي وابن أجروم وابن البناء وابن بطوطة والفساني واليوسي وغير هؤلاء.

ربما تكون ثقافتنا قد أحدثت تأثيراً مائلاً في الثقافة الإنسانية في فنون العمارة والزخرفة وفي ميدان الأدب الجغرافي. وفي التشريع والتصوف. إلا أن التأكد من ذلك يتطلب بذل الجهد في البحث والتعقب والاستقصاء لتجلية حقيقة هذا التأثير. إن كان.

لقد قرأت في كتاب «المعجزة العربية» لماكس فنتجو حكماً مؤداً أن المغرب «ذا الأرض الفقيرة السبخة لا يمكنه أبداً أن يرعى حضارة مختارة. ولكنه أنجب بفضل الطاقة المكتسبة في العصر الذي كان فيه مرتبطاً بالأندلس بضعةً من الفنانين والعلماء كابن البناء الرياضي أو كالمؤرخ التونسي ابن خلدون. ولكن هؤلاء استثناءات سعيدة لم يتجدد ظهورها بعد القرن الرابع عشر الميلادي» (X).

هذا ويوجد من يقول - من المغاربة أنفسهم - إن الثقافة المغربية قد اصطبغت في ماضيها بطابع التقليد. وإن المثقفين المغاربة غالباً ما قصروا جهودهم - في الميادين المختلفة - على الشروح والتعليقات والحواشي. وأنهم لم يضيفوا شيئاً يجدر ذكره إلى الثقافة الإسلامية بمعناها الإبداعي اللهم إذا استثنينا حالات تُعدّ على أطراف الأصابع. وهذا كله كلام يحتاج إلى مزيد من إنعام النظر قبل إثباته أو دحضه.

وهناك سؤال آخر مرتبط. إلى حد ما. بما سبقت إليه الإشارة.

(X) علق رمضان لاوند مترجم كتاب (المعجزة العربية) على ما قاله فنتجو بهذه العبارة: «وهو حكم عجيب لا سند له من التاريخ ولا من المنطق»

والسؤال ذو شقين هما ، هل وُجِدَ في المغرب - في العصور السابقة لعصرنا - مناخ فكري ملائم لنمو ثقافة إنسانية تتسم بالأصالة أو الإبداع. وهل كانت الظروف الاجتماعية والسياسية مناسبة لوجود مناخ يتيح حرية القول والفكر ويشجع على الإبداع وظهور النبغاء في مختلف ضروب الثقافة ؟

وقد يخطر ببالنا. ونحن نفكر في الإجابة عن هذا السؤال. مثلاً الجغرافي الرحالة الطبيب الإدريسي. فنتساءل ، هل كان في إمكان هذا النابغة الفذ أن يتبوأ مكانه بين أعلام الدنيا لو أنه قعد في سبتة أو فاس ولم يُتَح له أن يجد في صقلية نصيراً للعلم والفكر الحر في شخص روجار الثاني النورماندي. وقد تخطر بأذهاننا أمثلة أخرى كأبي الخطاب ابن دحية وأبي الحسن الشاذلي. ومحمد الحسن الوزان. وأخيراً ابن سليمان الروداني. هذا النابغة الموسوعي الذي لا يكاد اليوم يذكره أحد في المغرب لأنه اختار الإقامة في المشرق للتدريس والتأليف وكان له شأن في المدينة ودمشق.

هذه مجرد خواطر. وقد تكون بمثابة رؤوس أقلام لدراسة متمحصة مستفيضة.

ومسألة أخرى لا بد من إثارتها في هذا المقام ، هل يتأتى دراسة الثقافة المغربية في نطاقها الضيق أي داخل حدود ما يسمى اليوم بالمغرب الأقصى. مع علمنا بما كان من تداخل وترايط بين بلاد الغرب الاسلامي كله (تونس والحزائر والأندلس والمغرب) طوال عصور

معلومة من الزمان ، أيام المرابطين والموحدين والمرينيين... إذ كانت الثقافة واحدة كما كانت الدولة بمعناها السياسي واحدة - لا حدود ولا فوارق.

وفي هذا العصر

نخرج الآن على عصرنا هنا لنرى وضع الثقافة كيف هو وإلى أين تتجه وما هي مميزاتها.

يمكن أن توصف ثقافتنا المعاصرة بكونها ثقافة انبعاث وطني. وتلك كانت بدايتها على الأقل. فهي إذن في روحها ومظهرها ومنزعتها ثقافة نضال وتطلع إلى التحرر والانعتاق من قيود عديدة.

لقد ارتبطت ثقافتنا المعاصرة بمقاومة الاحتلال الأجنبي ومناهضة أسباب الانحطاط الاجتماعي والفكري. وبرزت السلفية العقدية لتكون من حوافز تنشيط الحركة الثقافية الإسلامية الوطنية في المغرب.

ويجب أن نفهم السلفية المغربية على أنها حركة ذات جنور راسخة تنطلق منها وتنتشر لإصلاح الأوضاع الدينية والسياسية والاجتماعية والفكرية. وتصحيح الذات المغربية المسلمة. فالسلفية، إذن، كانت حافزاً اختير بكثير من التبصر والوعي من حيث إن الاستعمار إنما بدأ لتحقيق غاياته. بهدم أقوم عنصر من عناصر الوحدة المغربية. وأعني به الإسلام. شرعاً وعقيدةً وثقافة. وهو قد توسل إلى ذلك بوسيلتين ، إحداهما الطرقية المشبعة المتحالفة معه. والثانية ، سياسة تفتيت الكيان المغربي

الديني والاجتماعي - فكانت السلفية هي رد الفعل التلقائي والطبيعي
إزاء محاولات الاستعمار وحلفائه. فالحركة السلفية تنبث بالكتاب
والسنة وتنكر البدع وترى في الإسلام الصحيح كلّ عوامل التحرر والتقدم
والتجديد. أي أنها كانت تحاول الاندفاع الى الأمام من أرض صلبة
لمحاربة الأوضاع القائمة التي أفسدها تخلف فكري واجتماعي وسياسي
اطمأن اليه أصحاب البدع. وارتاح له الاستعمار. وقد كان لا بد من ذلك
إذ أنه لا يمكن الانطلاق من لا شيء. فالحركة السلفية - بمفهومها
المغربي - إنما قامت لتدعو الى الأصالة وصفاء العقيدة في العبادات
والمعاملات وفي السلوك الاجتماعي. وهي بذلك كانت حركة إصلاحية
وثورية في آن واحد.

وقد كان من أسلحتنا الأولى - في ميدان السلفية والتجديد - الشعر
والخطابة والمقالة وكرسي الدرس والدعوة والإرشاد.

وتأثير الشرق الإسلامي واضح في النهضة الثقافية المعاصرة في
المغرب حيث كانت صفوة المتعلمين تتابع بتلهف وانتباه دعوات
الإصلاح والتجديد التي انطلقت في مصر والشام. خاصة. وشملت ميادين
الفكر الإسلامي والأدب والعلوم والاجتماع. وكانت الكتب والمجلات ترد
على المغرب فيتلقفها المتعلمون ويتغنون بما فيها من آراء حية وأفكار
منشطة. وقد ارتحل الى الشرق زمرة من أبناء المغرب لطلب العلم أو
لحضور الاجتماعات وعقد الاتصالات. فكانت عيونهم مفتوحة وقلوبهم

واعية فما لبثوا أن انتقلوا من القوة الى الفعل، فهاذا - مثلاً - أستاذنا الكبير السيد محمد داود - شافاه الله - يُصدر في بداية الثلاثينات مجلة «السلام» في تطوان فيجعلها منبراً للأقلام الناضجة والعقول المتمطشة وصلة وصل بين أبناء بلاده من جهة، وبين وطنه وأبناء المشرق الإسلامي من جهة أخرى، وتتبعها مجلات وصحف أخرى كانت كلها مرآة للتطلعات الثقافية والفكرية الفتية. وأتبع هذا النشاط الخلاق بتحركات أخرى كان أبرزها المحاضرات والخطب والندوات وتأسيس المدارس والجمعيات، وظهور طلائع المسرح وذيوع الأناشيد الوطنية يرددها الشباب في كل مكان فتبعث في نفوسهم الحماس والعزة.

وقد صدق أحد أعمدة الاستعمار الأوربي حينما قال : «إن العالم الإسلامي كالطبل تفرعه فيسمع دويه في كل جهات هذا العالم».

وحول هذا التأثير المشرقي في بدايات الثقافة المغربية يمكن القول إنه لم يُدرَس لحد الآن الدراسة الكافية الشافية التي من شأنها أن تجلّوه وتحدد مداه ووقعه.

هنا ونلاحظ أن العمل السياسي كان مرتبطاً بالنشاط الفكري والثقافي حتى ليصعب تعيين الحدود بينهما. بل يمكن القول إن الثقافة كانت سلاحاً حاداً من أسلحة السياسة الوطنية حينما سكنت المدافع والبنادق. فمعظم العاملين في حقل السياسة كانوا من حملة الأقلام - كتاباً وشعراء وخطباء ومحاضرين ومؤلفين مسرحيين. بل حتى ملحنى الأناشيد.

ولم ينس المثقفون الوطنيون ما لمراكز العلم القديمة من أهمية قصوى في تأكيد الذات وتمتين أواصر الوحدة الوطنية فاتجهت العناية إلى بعث هبة جامعة القرويين ومعاهد العلم التقليدية الأخرى. وكان قد أصابها ضعف ووهن وانحطاط. فانصرفت الهمم إلى إحيائها وتجديدها. وكثيراً ما جُعِلت بعض هذه المراكز العلمية منتدياتٍ للدعوة المتجهة إلى إحياء النفوس وإيقاظ العزائم فسرى فيها دم جديد وتلقى فيها الشباب دروساً «غير نظامية» لا عهد لهم بها. وكان ذلك مما أثار حفيظة الإدارة الاستعمارية وأزعج أحلامها وبرامجها فلجأت إلى القمع والاعتقال والنفي محاولة منها لإطفاء جذوة الحماس.

وإذا كانت هذه هي بداية الثقافة المغربية الحديثة فإن نموّها وتطوّرها قد اتخذنا. من حيث الشكل والوسائل. سَمَتاً آخر، وبيان ذلك أن الاحتكاك بالغرب. من طريق الاستعمار ومدارسه ومعاهده وكتبه وصحفه. ثم من طريق البعث الطلابية إلى أوروبا كان شديد التأثير - إيجاباً وسلباً - في الحركة الثقافية المغربية المعاصرة ، وهذه مسألة لم تأخذ حتى الآن. هي أيضاً. حقها من الدرس والتحليل وما تزال بعض جوانبها ماثرةً مناقشةً وجدل بين زمرة من المثقفين.

ويمكن القول. في هذه المرحلة من البحث. إن التأثير الإيجابي لهذا الاحتكاك الحتمي قد تجلّى أكثرَ ما تجلّى في مناهج التفكير وأساليب التعبير. فعرفت حركتنا الثقافية طرقاً وأشكالا جديدة للنظر

والبحث، وتنوعت المشارب والمؤثرات، السياسية منها والاجتماعية والفكرية. وأحدثت المنازع الإيديولوجية أثرها في العقول، وتطلعت الأنظار الى قيم ومبادئ فكرية وسياسية جديدة كالديمقراطية والتحررية والثورة والالتزام ومواثيق الحريات والحقوق، كما عرفت حركتنا الثقافية أساليب جديدة للتعبير الفني كالرسم والنحت والتمثيل والسينما. وانضافت إلى ذلك كله اهتمامات بالحفريات والآثار والمعالم التاريخية والفلكلور، وارتبطت الصلات بتيارات الفكر العالمي المتضاربة. وهذا كله من الإيجابيات، في ظاهر الأمر، إلا أنه ما يزال في حاجة الى فحص ونظر وتحليل.

أما عن سلبات الاحتكاك فأبرزها هيمنة لغة المستعمر بشكل أدى إلى اضطراب الأفكار واختلال الألسن وتزعزع القيم.

وفي باب السلبات أيضاً نذكر تسرب إيديولوجيات غريبة عسيرة الهضم تسببت في تزاخم الانفعالات وتصارعها ودفعت ببعض المثقفين إلى التسرع في إصدار أحكام مبتسرة على تراث أممتهم ومقومات بلادهم. ومحاولة إحداث هزات، لا داعي اليها أو سابقة لأوانها، في مجال الفكر خاصة.

وقد يُضاف الى ما تقدم سلبات جانبية يظهر أثرها في ضالة الوسائل الضرورية لتنشيط الحركة الثقافية ودفعها إلى الأمام، وتتجلى فيما قد نلاحظه من شتات في الأساط الثقافية وضعف روابطها وضالة

وسائلها لدرجة يبدو معها أن المناخ الثقافي المختص لم يتهاى بعد
بالقدر المطلوب الذي يستجيب لهذه القدرات الفكرية المتنوعة
والتطلعات الثقافية المتعددة التي تميز الجيل الحاضر من رجال الثقافة.
ونيس هنا محل استقصاء الأسباب والعوائق والمثبطات.

التراث والثقافة المعاصرة

هذه مجرد رؤوس أقلام وعناوين أوردها على سبيل المدخل لدراسة
الثقافة المغربية في صورها الماضية ووضعها الحالي.

وإذا كان لي أن أضيف إلى ذلك شيئاً فإنني أقدم رأياً متواضعاً في
مفهوم المعاصرة في مجال الثقافة. فأقول ، إن المعاصرة هي تطلع جادٌ
وملحاح إلى المستقبل بقدر ما هي تجديد للماضي وتقويم للحاضر.
والثقافة ليست مجرد حالة عارضة أو تعريف نظري كما أنها ليست ترفاً
مقصوراً على فئة دون فئة من الناس. بل إنها حق الجميع. يُسهم في
تطويرها وإثرائها السالِب والموجب معاً أي الذي يُبدع ويُعطى والذي
يأخذ ويستفيد كلٌّ على قدر وسعه ومواهبه. وهذا لا يعني أن يكون كلُّ
الناس منتجين للثقافة ومبدعين فيها. بل لا بدّ من المستهلك أي القارئ
ومتذوق الفنون المسرحية والتشكيلية والموسيقية، المهم في الأمر تكافؤ
الفرص والحفظ. والثقافة لا تنشط وتنمو إلا بالتجاوب والتبادل بين
الأطراف المعنية بأمرها وتضافر جهودها في الأخذ والعطاء مع التسامح

الذي هو من أدلة حرية الفكر. والثقافة بذلك تفاعل لا بدَّ منه لتحرير الفرد وتبصيره بحقيقة ذاته من طريق إشراكه في إنضاج ثمار الفكر والفن وتنويعها ليتخلص بمحض إرادته وعين بصيرته من كلِّ قسر وإكراه يسببان بؤسه المادي والمعنوي.

إن الثقافة ليست هي المعرفة لأجل المعرفة فحسب كما أنها ليست مجرد متاع فكري وشعوري بل إنها قوة دافعة في خِصَمِّ الحياة تمد الإنسان بالطاقة الخلقية الضرورية التي تهيم له أسباب العيش الكريم والطمأنينة النفسية، والوصول إلى هذه الغاية ليس بالأمر الهين في بلد يواصل نضاله ضد التخلف بجميع ضروبه والتبعية بكل أشكالها. إن الإنسان في مفهوم الإسلام عبدٌ لله وحده أي أن من واجبه وحقه أن يتخلص من عبادة الأهواء والأشخاص التي تُفرض عليه من طريق أفكار سقيمة وعقيمة وضغوط قاتلة للقلوب والإحساس تتسبب في شقائه واختلال توازنه وفقدان شخصيته وتسلبه القدرة على الحكم الراجح.

وعندي أن أثر الثقافة والتثقيف لا يمكن أن يكون إيجابياً وبناءً مالم يؤد إلى حفظ التوازن اللازم بين الاعتبارات الروحية والفكرية والمقتضيات المادية لا سيما في هذا العصر الذي تتهدده أسباب التفكك الخلقي والانحلال المادي والمعنوي وتروج فيه أفكار ونظريات لا يمكن إلا أن تُفقد الإنسان إنسانيته إذا هي سلبته القدرة على حفظ القيم النبيلة

وتوجيهها لإسعاد الناس في هذه الدنيا الفانية وتزويدهم بما ينفعهم في المعاد.

والتراث الصالح، الفكري منه والمادي، جزء من تلك القيم، وجدواه لا تنحصر في كونه يربطنا بأصولنا فحسب، بل لأنه يمدنا بالعون الفكري والوجداني الذي لا غناء لنا عنه للعيش في الحاضر والسير في طريق المستقبل بثقة وأمان.

إن التراث الصالح كسب قائم وموجود، وهو متاح لمن يريد إحياءه والافادة منه، أما المعاصرة فهي مرحلة زمنية ظرفية ولا بد لمن يريد أن يعيشها بنجاح أن يربط بين أسباب الماضي والحاضر والمستقبل، أي أن يملأها بكل جديد من العلم وفتوح الفكر مع ربط النتائج بمقدماتها والفروع بأصولها، لأن الجديد في هذا العالم لم ينشأ من العدم ولم يولد من صدقة متحارٍ، بل هو حلقة متصلة بحلقات، وإضافة إلى إضافات، وصدق القائل عز وجل ، «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» وهذا القليل سيبقى على الدوام خير حافز لكل من يطمح في المزيد.

محمد العربي الخطابي

الرباط

خَطَّةُ الْحَسِبَةِ

(القسم الثاني)

عبد الرحمن الفاسي

لافكاك للباحث وهو يستعرض مختلف جهات الاختصاص التي اسندتها الى المحتسب كتب الحسبة على اختلاف مذاهبها. من نشوء هذا السؤال في نفسه ، هل هذه السلطة الواسعة انما هي من نسج خيال الفقهاء الذين كانوا مهتمين بتقرير ما يجب أن يكون عليه أمر المحتسب والاحتساب وفاقا للشريعة. ولما يستوحى من الأهداف التي رمى اليها الرسول الأعظم بأقواله. (ص) وبممارسته لهذه الخطة. أم أن سلطة المحتسب الواسعة قد كانت عمليا وقاريخيا على نفس ما تبدو عليه من خلال مدونات الفروع الفقهية. ومؤلفات الأحكام السلطانية. كما بسطت في فصل مضى عند جولتنا مع المحتسب وهو يقوم. بمهمته في نطاق ذلك الاختصاص الواسع.

والجواب (X) هو أن الفقهاء سائرون في الاحتمالين على النهج القويم لأداء مهمة في أعناقهم. ويعتبرونها غير مرتبطة بما يأخذ أو ما يدعه الزمان من فتاواهم أو ارشاداتهم. ولكن اتجاه نشاطهم العلمي في التأليف الفقهي وفي الفتوى، وتركيزه على العناية بفروع فقه الحسبة، لا يخلو من الدواعي الاجتماعية التي وجهتهم هذه الوجهة. وإن من الملاحظ أن كتاب «أحكام السوق» للقاضي يحيى بن عمر الكتاني (65) (389.213 هـ) هو عبارة عن فتاويه في مسائل عملية، ونوازل نزلت في غير ما بلاد تونسية. وكذلك يقال عن المؤلفات في الحسبة التطبيقية. وهي لمغاربة ومشاركة. فلا يصح أن يكون الافتراض والخيال قد اتسعا إلى حد تخمين الفش وطرقه، ووسائل الكشف عنه، وطرق الارشاد لتجنبه، أو العقاب على اقترافه. وكل ما يمكن أن يقال هو أن هؤلاء الفقهاء النظريين والتطبيقيين، قد سجلوا تلك الأحكام الشرعية، وتلك التجارب، والتطبيقات، والارشادات للمحتسبين في عهود معينة شهدت الحسبة خلالها ازدهارا عابرا. بالاقطار التي تأصلت فيها هذه الولاية. كالعراق، ومصر، والشام، والقيروان، والمغرب الأقصى، والجزيرة الأندلسية.

(X) طرح السؤال الدكتور مكّي في بحثه حول كتاب (أحكام السوق) ليحيى بن عمر، وأجاب عنه باوسع مما ذكرناه - انظر «مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية» بمدريد. (65) انظر ترجمته في «رياض النفوس» للمالكى، الجزء : 1، ص : 396. - «معانئ الايمان» للدباغ، الجزء : 2، ص : 233، ط : الخانجي. - «ورقات الحضارة العربية» الجزء : 2، ص : 127 - وانظر «الديباج» لابن فرحون - وقاريخ علماء الأندلس لابن الغرضي. - و «جذوة المقتبر» للحميدي - و «نشان الميزان» لابن حجر، وغيرها من كتب طبقات فقهاء المذهب المالكي - وسياتي ذكر كتاب أحكام السوق في سياق تال.

وان الاستقرار التاريخي ليضع أمامنا ظواهر تحكمت في تقليص أو
تمديد هذا الاختصاص. فمن ذلك :

- اختلاف زمان نشأة هذه الولاية في البلاد الإسلامية. واختلاف
البيئة التي درجت فيها. ومبلغ كبرها أو صغرها. وحالة الاستقرار الذي
يسمح باقامة وال للسوق. أو الاكتفاء باضافة المهمة الى ولاية أخرى.
• دخول ولاية السوق في النظام الإداري. بعد انشاء الدواوين في
البلاد الإسلامية. مما جعل بعض اختصاصاتها موزعة أحيانا بين ادارات
أخرى.

- ظاهرة اختلاف مرجع تعيين المحتسب. حيث يعينه تارة الإمام
في بعض الدول. وفي بعض الحالات. وتارة يعينه القاضي. وقد قال ابن
خلدون (66) (الحسبة كانت في كثير من الدول الإسلامية. مثل العبيدين
بمصر والمغرب. والأمويين بالأندلس داخلية في عموم ولاية القاضي.
يولي فيها باختياره (67)).

166 «المقدمة». ص : 746. تحقيق الأستاذ عبد الواحد وافي.

167 يظهر أن مراد ابن خلدون باختيار القاضي مجرد الاقتراح. ولا سيما بالنسبة للعبيدين
بمصر. والأمويين بالأندلس. حيث أن التوقيع بالحسبة عند الفاطميين بمصر يدل على
أن الإمام هو الذي كان يختار ويعين. وقد يكون للقاضي أن يقترح. وكذلك الأمر بالنسبة
إلى الأندلس. فإن ابن حيان في «المقتبس» (الجزء الخامس بفترة كبيرة من حياة الناصر.
ومنه مخطوطة الخزائن الملكية تحت رقم 78) قال في أحداث سنة 526 : (أن السلطان
الناصر لدين الله عزّل حسين بن أحمد بن عاصم عن خطة السوق. لحفص بن سعيد بن
جابر. وقدم حسين بن أحمد المذكور إلى خطة تغيير المنكر. والمادة ابن حيان لاقتلاء م.

- استقرار التقليد شرقا وغربا. وحتى في الأمصار الكبيرة. على أن تضاف - في بعض الأحيان - ولاية الحسبة الى ولاية القضاء. لأنها داخلية في عموم ولاية القاضي. والأمثلة على ذلك كثيرة.

ويقول القلقشندي (68) ، (وربما أسندت حسبة القاهرة الى والي القاهرة. وحسبة مصر (69) الى والي مصر).

ويلاحظ الامام ابن تيمية (70) ، (أن عموم الولايات يتلقى من الألفاظ والأحوال والعرف. وليس لذلك حد في الشرع. فقد يدخل في ولاية القضاء في بعض الأمكنة والأزمنة ما يدخل في ولاية الحرب في مكان وزمان آخر. وبالعكس. وكذلك الحسبة وولاية المال).

وبالرغم من أن مهمة المحتسب في الأمر بالمعروف. والنهي عن المنكر. قد تجاوزت في بعض الدول مجرد ردع الانحرافات الدينية الى الانتصاب لقراع المذاهب الفقهية وقمعها. والى اعتراض موجات بعض

مع قول ابن خلدون : «ان القاضي يولى باختياره». لأن في عبارته نوعا من ايهام قد يفهم منه أن اختيار القاضي كان من نوع اختيار الإمام سعيد بن سحنون. قاضي القيروان. ومحتسبها الذي كان يعين باختياره المحتسبين في بقية الجهات وذلك لقوة شخصيته. ولظروف قبوله تولي المنصب.

(68) «صبيح الاعشى». ج : 11. ص : 210.

(69) يعني بالقاهرة مدينة القسطة. ويعني بمصر القاهرة المعزية.

(70) «الحسبة في الإسلام». ص : 8. ط : المؤيد.

النحل الهدامة. مما قوى من سلطان هذه الخطة من هذه الناحية . كما هو ملاحظ بصفة خاصة في كتاب «نهاية الرتبة» للشيزري...

وبالرغم أيضا من أن خطة الحسبة كانت تسند لكبار الفقهاء. الذين كانوا من طبقة من يعهد اليهم بالقضاء. حيث كانت الخطتان متداولتين بين كبار أعلام الفقه. فنرى مثلا الامام الاصطخري. صاحب «أدب القضاء» يلي حسبة بغداد للقاهر. ثم تولى قضاء مدينة «قم». وكان عاصم الأحول. امام الشافعية الحافظ يتولى رتبة الحسبة. ثم ولي قضاء المدائن....

فما كان من شأن تلك الظواهر. ولا مجرد المظاهر. أن تتيح لهذه الولاية وضعية قارة. أو مسيرة على وتيرة واحدة. وذلك ما حال بينها وبين التبلور. وقصر ازدهارها على بعض العصور.

ولعل هذا هو الأصل في أن المحتسبة - وقد كانوا هم نفس كبار القضاة. وأعلام الفقهاء - لم يدرجهم المؤرخون في طبقات خاصة بهم. وانما أدرجهم في كتب الطبقات بصفة الفقهاء أو القضاة. ومرد ذلك الى ما جاء في العرض من أن الخلفاء الأمويين. وأوائل العباسيين. قد درجوا على مباشرتها بأنفسهم. أو تفويضها على سنن الخلفاء الراشدين الى من ينوب عنهم. وكذلك كان شأن الولاة في البلاد المفتوحة في المشرق وفي المغرب. سواء بالنسبة للقضاة أو المحتسبة. والعمل في ذلك منوط

بالاستقرار. وبحاجة (71) البيئة. وما يتطلبه حكمها من ترتيبات. ومن ثم نرى عاصمة الخلافة بغداد. التي دوت فيها الدواوين. واتسع فيها جهاز الادارة تسارع الى الترتيب الذي دعا اليه اتساع العمران. فمنذ عصر المهدي العباسي (159 - 169 هـ). أخذت الولاية مكانها لأول مرة في النظام الاداري بالمشرق جهازا مستقلا في جملة أجهزة دواوين الدولة. وفهم بعض الباحثين الأجانب أن هذا كان في نطاق اعتراض موجة الزندقة المعروفة التي أزعجت المهدي منذ اقامته في خراسان. حيث انبرت جماعات تدعي الاسلام. وهي تدين بمقائد مانوية. الى ممارسة عادات. كان من شأنها ان تزعزع الأخلاق الاسلامية. فدعت ضرورة الردع الى اقامة منصب المحتسب داخل الادارة الحكومية. لينصرف الى هذه المهمة. ولكن المعروف هو أن الخليفة المهدي. قد أسس لهذا الهدف ادارة خاصة. ونصب على رأسها وزيرا عرف باسم صاحب الزنادقة. وهنا ما يتلاءم مع الإفادة التاريخية المروية منذ لحظات عن المؤرخ أبي الفداء عند ذكره أحداث سنة 160. حيث ذكر فيها موت نافع بن عبد الرحمن.

(71) مما يشير إلى هذا ما حكاه ابن بطوطة في الرحلة عن عادة إقنيم «خوارزم» وذلك أن امام المساجد كان يتولى مهمة إرشاد أهل الحي إلى صلاة الجماعة. وكان يعاقب المتغيب بغير عذر شرعي بعقوبة مائية. تصرف في تجهيز المسجد. أو يتصدق بها على المحتاجين. وأن الإمام قد علق في صدر حائط القبلة درة. إشارة إلى العقاب الذي ينتظر من فوت على نفسه صلاة الجماعة. وحكى أيضا أن من عادتهم أن المؤذن يهرع إلى أبواب بيوت أهل الحي لينزعجهم إلى صلاة الجماعة. فما أشبه أمام «خوارزم» بالمحتسب مائلا في اختصاص التعزيز بالدرة. وفي تعليق أداة العقاب في مواجهة الناظرين. وكأنه بذلك قد اقتبس تقليد محتسب فارس

الذي كان مقرئاً ومحتسباً. وهكذا فالضرورة السياسية والاجتماعية. دعت أيضاً الى تعيين محتسب في نفس الظروف. نظراً الى أن مهمته منوطة بالنهي عن المنكر. وسيكون هذا أيضاً سلاحاً في القضاء على المعتقدات الجديدة. بسيف الشريعة المسند للسلطة التي في يد الوزير أو من يوليه مهمة قمع المذاهب الهدامة.

وان أهمية الشخصيات التي كانت تسند اليها الحسبة على عهد العباسيين. كالامام الاصطخري والامام عاصم الاحول. المذكورين آنفاً. لتشير الى أن منصب الحسبة قد كان في نظامهم بين الرتب السامية. وقد كان يسند اليه النظر أحياناً في الجنايات التي تستدعي الحكم العاجل. ولا ريب أن هذا من قبيل الاستحسان الذي أخذ به المراقبون.

وسنعرف بعد لحظات أن كتاب فقيه القيروان يحيى بن عمر قد اضاف الى اختصاص المحتسب الفصل في القضايا الجنحية الصغيرة. وفي النوازل المدنية البسيطة.

وكذلك كان شأن محتسب العبيدين في المغرب ومصر بالنسبة الى توسيع اختصاصه في الأمر بالمعروف. والنهي عن المنكر. فقد كان المحتسب الشيعي يركز رفع المنكر على محاربة المذاهب الأخرى. واجتذاب أتباع وأنصار لمذهب الدولة. ومن ثم اتسعت سلطته. حتى كانت ولاية الشرطة تحت أوامره. وكان يخلع عليه عند التعيين. ويقرأ سجله

على المنبر بمدينتي مصر (الفسطاط) والقاهرة وقد أعطى هذا أهمية خاصة للحسبة. فارتقى نظامها في عهدهم. فكان للمحتسب نواب يطوفون في الاسواق. وبذلك أشبه موكبهم في الطواف بالمدينة تلك الصورة الأندلسية. التي توحى بالرهبة واتساع النفوذ وحزامة الخطّة. على مستوى عظمة الدولة. وذلك ما يعرضه علينا المقرئ في «الخطط» (72). وفي «اغاثة الامة بكشف الغمة».

ويبدو ان ازدهارها في مصر على عهد الفاطميين قد كان في بعض وجوه امتدادا لعهد - الاخشيدين حسبما نترأى ذلك من الصورة التي يعرضها ابن زولاق على لسان سيويه المصري (ت 358) حين تعرض بلذعاته المشهورة الى موكب المحتسب المعلن عنه بقرع الاجراس. كلما مر بالاسواق. فصاح سيويه : (ما هذه الاجراس يا أنجاس ؟ والله ما ثم حق أقتموه. ولا شر أصلحتموه. ولا جان ادبتموه. ولا ذو حسب وقرتموه. ما هذه الأجراس تسمع لباطل يوضع. وأقفاء تصفع. وبراطيل تقطع. ولا حفظ من جملك محاسبا. ولا رحم لك ولا له أما ولا أبا).

(72) الجزء : 1. ص : 463. وقد ولي المقرئ نفسه الحسبة بالقاهرة غير ما مرة. وحسبة القاهرة اوسع وارفع درجة من حسبة الفسطاط حيث كان لمحتسب القاهرة انتصرف بالحكم في الوجه البحري جميعه باستثناء الاسكندرية التي لها محتسبها الخاص ومن هنا تفردت افادته عن هذه الخطّة في غير ما جزء من كتابه الخطط. وفي كتابيه «السفوك» و«اغاثة الامة».

ولا ريب أننا إذا تجاوزنا وجه الجراءة والفكاهة فنلاحظ ان محتسب العهد كانت تتجمع في يده عدة سلطات. وذلك ما يتأكد تسجيله - التفاتا الى سنة التطور - بالنسبة الى عهد الايوبيين ايضا في مصر والشام. حيث باشر محتسب القاهرة ومحتسب مصر. أوفر نصيب من تلك الاختصاصات التي عددها الفقهاء. وذلك ما يصوره لنا كتاب «نهاية الرتبة الظرفية» الذي ألف في العهد الايوبي. ويستشف منه أيضا ان محتسب الايوبيين في الطبقة الثالثة من بين الموظفين السامين.

وتقع على أوامر بتعيين المحتسبين لهذا العهد والذي يليه في أشغال كبار كتاب الانشاء في الدواوين. وتحرر على نفس المناهج الديوانية. والطرائق التقليدية في مخاطبة المعينين من كبار الولاة. وتعرض الباحث بعض نصوص أوامر التعيين. أو التوقيع - كما في اصطلاحهم - وهي من انشاء طبقة ضياء الدين بن الاثير (558 هـ - 637 هـ) وزير الملك الأفضل بدمشق. وغيره. وفيها تضمين مهيب لوصايا في نطاق اختصاص المحتسب. وتدل في جملتها. على سلطة واسعة يدخل فيها حتى الاشراف على الاوقاف (73). ويدخل في هذه الوصايا ما هو من اختصاصات المحتسب الأساسية. وأعني ما يتعلق بالأسواق.

(73) لقد كان الاشراف على الاوقاف من اختصاص المحتسب احيانا عن عهد سلاطين المغرب المرينيين. مع العلم أنهم أنشأوا نظام النظارات ويظهر من كلمة «الاوقاف» التي استعملت كلمة «الأعباس» بدلا عنها في عصرنا قد كانت مستعملة عن عهده. حسبما بنوه من «زهرة الاس» ص : 68.

ومحاربة المنكرات في المجتمع. مع التركيز بعبارات مؤكدة على بعضها. كالزنا والخمر.

ويفهم من صنع هذه الأوامر أن المقصود به تضمين اختصاصات المحتسب. وتعيينها في صلب التوقيع بالحسبة. ومن ذلك يستنتج أن الإشراف على بعض المصالح العامة التي أسندها الفقهاء الى نظر المحتسب قد أسندت الى ولايات أخرى في النظام الإداري للدولة.

ولتغير الأحوال. وألوان الحكم فجأة في تلك الأوطان. نجد الحسبة قد اتضع مقامها. وتقلصت فجأة سلطتها. وإذا محتسب القاهرة - كما يروى المقریزی - لا يشرف على أكثر من مراقبة السقائين والحمالين. ومؤدبي الصبيان. ومعلمي السباحة. ومراقبة دار العيار. كما سيشار اليه بعد بأوضح بيان.

ازدهار فقه الحسبة في القيروان

وإذا ولينا وجهتنا شطر القيروان في المغرب الاسلامي. فنجد كتاب «أحكام السوق» ليحيى بن عمر - الأنف الذكر - وهو أول مدونة جمعت فقه الحسبة - لا يشمل بمجموعة فتاويه اختصاص الحسبة فيما هو من قبيل شؤون العبادات. كإقامة الجمعة. وصلاة الجماعة. وغير ذلك مما شمله كتاب «الاحكام السلطانية». وغيره من كتب الفقهاء. فاختصاص الحسبة في هذا الكتاب. منوط بشؤون السوق. ومتعلقاتها في حين أضيف

اليها الفصل في القضايا الجنحية (74) الصغيرة. كالشتم. والضرب الخفيف. والجرح البسيط. كما أنه يضيف اليها اختصاص الفصل في القضايا التجارية البسيطة. التي لا تزيد على مبلغ معين. وكل هذه المضافات مما يتطلب البت العاجل ذهابا مع مبدأ الاستعجال الذي هو طابع قضاء الحبة.

وهذا التوسع في الجانب القضائي من مهمة المحتسب. ينجم مع الحقيقة التاريخية التي تسجل ازدهار الفقه المالكي بالقيروان. في النصف الثاني من القرن الثالث. أي بعد خروجه من محنة صراع الحنفية. التي كانت معززة بسلطة الامراء الأغالبة. وبعد ظهور مذهبهم المالكي على الأحناف في عهد ابراهيم الأغلب. الذي انحاش الى المالكية في آخر المطاف. وقد كان طبيعيا أن يوطيء ازدهار فقه الحبة. الى مثل هذا الاستحسان في قضاء المحتسب. كما كان من المنتظر. وقد قبل الامام سحنون في هذا العهد ولاية القضاء. وأضيفت اليه ولاية الحبة. أن يسير بهذه الخطة نحو الاستقلال. حيث كان أول محتسب (75) معين. فأصبح يختار محتسبين مستقلين نوابا عنه في الربع التونسية. وأصبح بعدها من التقليد في القيروان أن يعين المحتسب. اما من طرف الامير.

(74) هذا من استحسان الفقهاء. وقد مر بنا أن المحتسب في بغداد كان يشارك القاضي في القضايا الجنائية. التي تتطلب فصلا عاجلا.

(75) «رياض النفوس» للمالكي. ج 1. ص 279. «معالم الايمان». للدباغ ج 1. ص 87. الترجمة رقم 102. ط 1. الخانجي.

نفسه. أو من طرف القاضي. بل إن الامام «سحنون» تولى بفضل شخصيته القوية. ومكانته العلمية. تعيين وإلى المظالم. فصار صاحب هذه الولاية الكبرى يعين من طرف القاضي أو من الأمير. كما هو الشأن بالنسبة لجهة تعيين المحتسب. وهو نظام نسخ - كما يلاحظ - الترتيب المعمود في طبقة الولاة عند مؤلفي «الاحكام السلطانية». وعند الفقهاء الذين قدموا ولاية المظالم في الترتيب على كل من القضاء والحسبة. لما امتزج فيها من رهبة السلطنة. ونصفة القضاء. ولأهميتها كان الخلفاء يباشرونها بأنفسهم الى أيام المهدي من بني العباس.

ولقد ساعد أيضا على سير الحسبة نحو ازدهارها في هذا العهد أن القيروان. وهي مستقر العرب الفاتحين. عرفت على يد الولاة المشرقيين تخطيط الأسواق (76) وتفريعها. حسب أصناف المبيعات والحرف والصناعات على نحو ما من تخطيط البصرة والكوفة. ولكن الذي حدث فجأة من خراب القيروان بموجة الأعراب : «بني هلال». و«بني معقل». وعزوف الحفصيين عن الأخذ بهذا النظام وذلك ما يتجلى من نضوب أخبار هذه الولاية على عهدهم مما يوحى بانقطاع سير ازدهارها. وتقلص رسومها. وبذلك وقفت ريادة القيروان عند الجانب النظري المتبلور في كتاب «احكام السوق» ليحيى بن عمر. الذي انبثق من صنيعة ما أصبح

(76) «البيان المغرب». لابن عذاري المراكشي. ج : 1 ص 93 ص : 156.

يطلق عليه لأول مرة في تاريخ الفقه الاسلامي ، «فقه الحسبة» . وكان كتابه المذكور. المنطلق العام لتوجه العناية الى هذا الفرع من معاملات الفقه. كما أن مالكية مؤلفه هي التي وطدت للمذهب المالكي ميزة فقه معاملاته. التي تأصلت به خطة الحسبة. وبذلك فإن ازدهار الحسبة في منطقة تونس قد انحصر في نطاق المرحلة التي هيمنت فيها مدرسة الامام سحنون على تسيير شؤون الحسبة. وهكذا فإن فواجيء حوادث خراب القيروان - المشار اليها آنفا - قد جعلت حدا لسير تطورها العملي الذي يواكبه عادة التأليف في الجانب التطبيقي. فلم يصدر من القيروان تأليف في هذا الشأن. وانما تابع فقهاؤها النظريون نشاطهم - كدأب الفقهاء - غير أبيهين بالأحداث. ومن ثم كان تاريخ تونس الفكرى غنيا بكبار أعلام الفقهاء النظريين.

وهكذا حدث ما قلص رسوم الحسبة على نحو ما انتهت اليه وضعيتها بالمفريين. الأدنى والأوسط في العهد التركي. حيث صار المحتسبون مجرد أمناء يقومون في الأسواق بمهمة عرفاء بعض الحرف. ومن ظواهر هذه الانتكاسة أن محتسب ذلك العهد كان يتقاضى أجرته من تجار الأسواق. على نسبة معينة في المبيعات. وذلك ما فتح للمتولي باب الاستغلال. وخرج بالحسبة الشريفة - كما يلقبها أهل الشام - عن اصالة النزاهة. والروحانية الدينية. والعفة المشروطة فيها أساسا عند الفقهاء والتي بلغت حد التصوف في سير بعض المحتسبة. حسبما تعرضه علينا

كتب التراجم من فضائل محتسبة القيروان والأندلس. وعدوة المغرب الأقصى وخصوصا في عهد دولة الأشراف العلويين. وقبل أن تغير وجهة الحماية وجه المتولين في هذا المنصب الجليل.

الحسبة في العدوتين

أما في الأندلس والمغرب الأقصى فقد أمدت المذهبية الفقهية الواحدة هذه الخطة الشرعية بالنماء. وفسح لها التاريخ المشترك في مجال التطبيق العملي على أوسع نطاق. فقد تألف التدوين الفقهي في البلدين باتجاهه الى النهل من مشرب واحد. ثم سار التأليف التطبيقي على سنن أعراف واحدة. واستحسانات متحدة. فتم لهذه الخطة في الجزيرة تبلور ووضوح. في كتب التاريخ وأتيح لها الاستقرار والدوام. حتى غربت شمس ذلك الفردوس. فلاذت الى أوطاننا مهاجرة مع من خف من أهلها الى ساحتنا. وأوى الى ديارنا.

ولئن اختلفت في المغرب بداية نشأتها. ومسالك تدرجها في النماء والاستمرار. لاختلاف الظروف التاريخية للاقليمين كما سنعرف بعد لحظات. فإن عناية الملوك العلويين بهذه الولاية قد أبانت عن وجهها الأندلسي. وأتاحت لها ازدهارا واستمرارا ملحوظين على أرضنا إلى عهد الاستقلال.

وفي معرض ذلك الاختلاف. يلاحظ أن الأندلسيين. بحكم ظروف قيام دولتهم الأموية المستقلة. وبحكم حنين الانسان الجبلي الى أرضه الاولى. حين يعزم الاستقرار بعيدا عنها. تطلعون الى منازل الوحي مستجيرين. وهفوا الى المدينة. دار الهجرة بالذات. وكان ذلك في ظروف بلغ فيها صيت امامها مالك. ووجهة مذهبه العملية. مختلف الآفاق. فقصده الطلاب سراعاً من جميع الجهات.

على أن هناك عوامل أخرى لانتشار مذهبه في الأندلس والركون اليه. بدل مذهب الأوزاعي. الذي كان منتشراً على عهد الأمويين بالشام. وواكبهم الى هذه الأرجاء. وأعني :

- عامل انسجام تشريعات المعاملات في هذا المذهب. مع اهتماماتهم. وخاصيات بيئتهم على نحو ما تفرسوا فيه. حين حثوا ركابهم الى ينبوعه في المدينة منذ أول يوم. وأعني أن قضايا مجتمعهم ذي البنية الخاصة كانت في احتياج الى (تنظيم المسائل في اللاحاق. وتفريقها عند الاشتباه) وذلك ما وقعوا عليه في مذهب الامام. الذي كان ينظر الى ما ينسجم مع المقاصد الشرعية ومع الصالح العام. ومن المعروف أن أصول مذهبه قد قامت بعد القراءة. والسنة. والإجماع والقياس. على قول الصحابي. وعلى اجماع أهل المدينة أيضاً. باعتبار أنهما من السنة. كما قام على المصالح المرسلة. والعرف والعادة. وسد الذرائع. والاستحسان والاستصحاب. وهذه الاخيرات عنده من مشمولات

الرأى كما يقول الشاطبي حيث لم يكن مجال الرأى عنده قائما على مجرد القياس.

وتلك هي مقومات المرونة فى التشريع التى واءمت تلك الافاق الاندلسية ولامرء.

- ثم عامل السياسة. ومرده الى النفور الذى كان قائما بين العباسيين. وبين أمويى الاندلس. وقد كان العباسيون على مذهب الامام أبى حنيفة. والامام مالك غير راض عن سياسة العباسيين. وله يتخرج من اعلان رضاه عن سيرة الامام الأموي هشام بن عبد الرحمان فى الاندلس (173 - 180). الذى بلغ من فضله. ومن تمتعه بحسن الأحدوثة. أن كان يشبه بعمر بن عبد العزيز عند الخاص والعام. وليس يخفى ما للسلطان وتقليده المناصب الرسمية لعلماء مذهب بعينه من تأثير فى إشاعة المذهب كما هو الواقع فى المقام.

وقد عني ابن خلدون (77) بأبداء رأيه فى الوجهة المذهبية لاهل المشرق والمغرب فقال عن اهل المغرب والاندلس ،
(وأما مالك رحمه الله تعالى فاخص بمذهبه اهل المغرب

(77) المقدمة ، فصل علم الفقه وما يتبعه من الفرائض ص 445 ط التجارية الكبرى بمصر.

والاندلس وان كان يوجد في غيرهم. الا انهم لم يقلدوا غيره الا في القليل. لما ان رحلتهم كانت غالبا الى الحجاز وهو منتهى سفرهم والمدينة يومئذ دار العلم. ومنها خرج الى العراق. ولم يكن العراق في طريقهم فاقترضوا على الاخذ عن علماء المدينة. وشيخهم يومئذ وامامهم مالك وشيوخه من قبله. وتلاميذه من بعده. فرجع اليه اهل المغرب والاندلس وقلدوه دون غيره ممن لم تصل اليهم طريقته. وايضا فالبداوة كانت غالبية على اهل المغرب والاندلس ولم يكونوا يعانون الحضارة التي لاهل العراق فكانوا الى اهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم ولم يأخذ تنقيح الحضارة وتهذيبها كما وقع. في غيره من المذاهب (78).

(78) قد يكون حقا لعامل البداوة والبيئة نصيب في انتشار مذهب مالك في الغرب الاسلامي. ولكن يقال عليه : ان الرحلة الى الحجاز قد تحققت بالنسبة لكر الامم الاسلامية. وليست جميعها قد عرجت في طريقها على العراق. وبالتالي عن ذلك لم ينتشر عندهم المالكي. ويلاحظ ان مصر. وهي على نفس الطريق. قد انتشر فيها المذهب الشافعي. ثم ان ابن خلدون نفسه قد نفى النظر. غير ما مرة في مقدمته. الى التشابه في البيئة القبلية الموجودة بين العرب والبربر والترك والتركمان والاكراد. ومع ذلك لم ينتشر بينهم نفس المذهب. كما يلاحظ أيضا أن الحجاز نفسه لم يبد فيه المذهب المالكي على مستوى سيادته في الغرب الاسلامي. وإذا كان منتشرا في الحجاز عن عهد ابن خلدون. فان صاحب «نيل الابتهاج» يقول : انه حمل في الحجاز. واظهره ابن فرحون (ولاجل هذه الاعتبارات. فلا مناص من أن نراعي في المقام العوامل المذكورة قبله. (انظر : المذهب المالكي عنصر ائتلاف في المغرب الاسلامي) وهو عنوان فصلة من كراس سلسلة الدراسات الاجتماعية بتونس (رقم 4) للأستاذ سعد غراب.

وازاء ما سجله ابن خلدون عن أهل الأندلس من تطلعهم الى الحجاز فقد جاء في تاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية (X) ان الغازي بن قيس من أهل قرطبة (ت 199) قد كانت له كعالم الأندلس أبي موسى الهواري رحلة إلى الشرق على عهد (●) عبد الرحمن بن معاوية (وانه دخل الأندلس بالموطأ عن مالك بن أنس. وقراءة نافع بن أبي نعيم). كما أن من المعروف أن زياد بن عبد الرحمن القرطبي الملقب بشبطون (ت 204) قد تطلع وهو شاب للحج الى دار الهجرة ليأخذ الحديث عن امامها أسوة بالجماء الفقير من طلبة مختلف الآفاق الاسلامية. فترجع الطالب الأندلسي في حلقة بالمسجد النبوي الى أن ملأوطابه. وعاد الى بلاده ينشر المستمد من القرآن والسنة. والمقتصد في القياس. وحذا حذوه في الرحلة شاب آخر. وهو يحيى بن يحيى الليثي (ت 234). ليعود داعية ناشرا (5) امذهب الإمام وأصبحت إليه السيادة في تركية ولاية الخطط الشرعية عند الامراء الأمويين. وبذلك كان الغازي وزياد ثم يحيى الطليعة الاولى التي سار على دربها تلامذة آخرون وآخرون أندلسيون. وأخذوا مباشرة عن الامام مالك. وعرف اهتمامهم بوجهة شيخهم.

(٤) صحيفة 98 دار النشر للجامعيين بتحقيق الاساذ عبد الله انس الطناع

(●) حدد ابن القوطي في تاريخه رحلة الغازي بمصر عهد عبد الرحمن بن معاوية 138 - 172 هـ وبمنه من هذا ان رحلة الغازي لا يمكن ان تتأخر بسوحت التعبير (مصدر عهده) عن منتصف القرن الثاني الى ما بين 138 الى 150 هـ

(5) يضم ابن القوطي في تاريخه (ج 1 ص 183 ط النعطار) ان يحيى بن يحيى الخبيس اشتهع سبع راء نموس من مالك قبل ان يرحل اليه. فلما روى الموطأ عن مالك مباشرة. شك بعد في سماعه ابوابا من كتاب الاعتكاف عن مالك. فاعتمد في هذه الابواب على

وتشريعات مذهبه في المعاملات التي تنسجم مع بيئتهم. فعبوا ونهلوا من موطأ الامام. ثم أخذوا يعرفون بنهم من فيض كبار تلامذته. وعلى رأسهم عبد الرحمن ابن القاسم. وعن هذا الفقيه المالكي. تخرج الكثير من فقهاء الأندلس والقيروان. وأولئك هم الذين قام المذهب المالكي على يدهم في البلدين. وتسرب إلى عدوة المغرب الأقصى من الطريقين.

وعلى يد هذه الطليعة الأندلسية. وعلى يد تلامذة يحيى بن عمر صاحب كتاب «احكام السوق» الذين هاجروا من القيروان إلى الأندلس. فرارا من استغلاظ دعاية المذهب الشيعي بالقيروان. بتقص سراجا ظل المذهب الشافعي. الذي كان له يومئذ بالأندلس نوع رواج وأتباع (79).

وقد صار لرجال مذهب مالك شغوف في الدولة. حيث صار يعمل به في القضاء والافتاء والعبادات وعليه يقوم في الجزيرة عصب الحياة. ومن بين كبار الفقهاء المحظوظين الذين وضحت شخصيتهم وتأثيرهم في الامراء الأمويين. وشاطروا يحيى بن يحيى الليثي في السيادة. وتركية

سأعه من زياد عن مالك رضى الله عنه. وبذلك فان ما يسمى برواية يحيى بن يحيى الليثي السوطي عن مالك. ينبغي أن لا يبقى على إطلاقه بل يوضع في الاعتبار أن جزءا من هذه الرواية مروية بواسطة زياد شبطون عن مالك.

(79) وأما قول المقدسي في احسن التقاسيم : (وسافر المغرب الى مصر لا يعرفون المذهب الشافعي رحمه الله. اما هو ابو حنيفة ومالك رحمهما الله) وقوله : انه كان يذكر بعض المغاربة في مسألة ذكر في قول الشافعي. فقال له المغربي : (سكت. من هو الشافعي. اما كنا بحرين. ابو حنيفة لاهل الشرق ومالك لاهل المغرب) فهذا يخالفه ما في اكثر كتب الطبقات. وما اثار اليه القاضي عياض «المدارك» من وجود مذاهب اخرى وخاصة المذهب الشافعي.

ولالة الخطط الدينية. عبد الملك بن حبيب السلمي (ت 238). صاحب كتاب «الواضحة» وفيها اجتمعت القواعد التي قامت عليه الفروع وقد خلف تأليفا في اختصاصات متنوعة. وأهمها في هذا المقام. كتاب «الحسبة في الأمراض» ومثل كتاب «العتبية». لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز (ت 255) وهو على نهج «الواضحة» لابن حبيب التي اعتمدها فقهاء الأندلس وأفريقيا حتى العصور المتأخرة.

الجانب التطبيقي في فقه الحسبة - لدى أهل الأندلس والمغرب -

في الأندلس :

ليس هناك من حاجة للتنصيص على أن فقه الحسبة مما يدخل دخولا أوليا في فقه المعاملات المالكي الذي هاجر إليه الأندلسيون. وأولوه عنايتهم الكاملة. ويقول المقرئ (80) عن ابن سعيد : (ولهم في أوضاع الاحتساب قوانين يتداولونها ويتدارسونها. كما تدارس أحكام الفقه. لأنها عندهم تدخل في جميع المبتاعات. وتتفرع إلى ما يطول ذكره).

180 «نفع الطيب» : 1 ص : 204 . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد

ويعني المقرئ بهذه القوانين المتدائرة بينهم. ذلك الجانب
التطبيقي العملي. الذي تفرغ لتدوينه أعلام آخرون على غير منهاج
الفقهاء فبدأ وإن استمد من الفقه. واستروح من روح الشريعة بمعزل عن
بساط الفقه والفقهاء. فهو تراتيب شرعت لإدارة المؤسسات المستحدثة بما
استلزمته من وسائل وأدوات. ولتسيير مصالح مجتمع اتسعت فيه المعاش
والأغراض. وتولدت عن تصريفها أسماء ومصطلحات. أضفت على الحسبة
بفرعيها. الفقهي والعلمي اسم «علم» بمفهومه المتعارف. وذلك لظهور
مدلول العلم بمقوماته الكاملة. من أصوله إلى موضوعه. إلى فائده
المتميزة. واصطلاحاته الخاصة. فلا غرو إذا رأينا صاحب «الأقنوم»
المغربي (1040 - 1096) يعنون الفصل الخاص بهذه الخطة باسم «علم
الحسبة». ثم يأتي بعده صاحب «كشف الظنون». فيطلق عليها أيضا «علم
الحسبة». وكأنه يعبر عن اصطلاح أخذ قراره في المشرق كما سبق له
بالمغرب.

وقد أمدنا أبو عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي المالقي. في
صفحة سألقة. بأمثلة من منهاج هذا التدوين. وإذا كان صاحب «نهاية
الرتبة». وهو أول كتاب ألف في الشرق عن الحسبة التطبيقية. فإن هناك
غير ما رسالة أندلسية ومغربية من هذا القبيل. فمن ذلك رسالة محمد بن
أحمد بن عبدون. المشهور بابن عبدون الأندلسي الأشبيلي. وهي في

القضاء والحسبة معا (81) ومؤلفها غير معروف الترجمة. غير معروف الترجمة. غير أنه خص «لثام المرابطين». بفصل أرشد فيه إلى أقدميته. حيث يقول بصيغته المألوفة (82) : (يجب أن لا يلثم الا صنهاجي. أو لمتوني. أو لمطي. فإن الحشم والعبيد. ومن لا يجب أن يلثم. يلثمون على الناس. ويهيبونهم. ويأتون أبوابا من الفجور كثيرة بسبب اللثام. ويكلم في ذلك (مع السلطان) فإنهم عتاة. من المرابطين. لأن العبيد أو الحشم إذا تلثم وغير شكله. حسبته رجلا مثيلا. فتجري إلى بره واكرامه. وهو لا يتأهل لذلك). وقد تابع ارشاده بأن : (عبيد المرابطين ان تلثموا فتكون علامة يعرفون بها. مثل أن يلثموا بخمار أو بمئزار وشبه ذلك).

وهو بهذا النص يفيد أنه عاش في آخر القرن الخامس. أو أوائل القرن السادس. على أكثر تقدير. حيث أن ما يرشد إلى رفعه. وإزالته. إنما كان جاريا بطبيعة الحال في الظروف الأولى من دخول المرابطين إلى الجزيرة قبل أن يستتب النظام. ويلزم كل ذي حد حده بين طبقات الناس.

وبهذا يعتقد أنه أقدم من كتاب «نهاية الرتبة». ومن كتاب السقطي أيضا في «آداب الحسبة». اللذين سبق التعريف بهما. وأن الأندلسيين بهذا

(81) نشرت . كما يأتي . بتحقيق الاستشرق ليثي بروفنصال ضمن مجموع باب «ثلاث رسائل اندلسية في «آداب الحسبة والمحتسب» .

(82) انظر «رسالة ابن عبدون». ص 28.

كانوا أسبق إلى هذا النوع التطبيقي. الذي أضيف إلى محصولهم الواسع في فروع فقه الاحتساب. حتى أمكن أن يطلق عليه المؤلفون اسم «العلم» بكل اعتداد.

وهناك رسالة أحمد بن عبد الله بن عبد الرؤوف في «آداب الحسبة والمحتسب» وابن عبد الرؤوف هذا مجهول الهوية. ولا يبعد أن يكون معاصرا لابن عبدون أو قبله بقليل. حسبما تدل على ذلك طريقة تأليفه المخضمة بين الفقهية والتطبيقية. ورسالته تختلف بمنهجها عن رسالتي السقطي وابن عبدون اللذين حصرا موضوع الحسبة في السوق وشؤونه. في حين أن ابن عبد الرؤوف استوعب في رسالته. حتى ما يتعلق بقضية رفع المنكر بالنسبة إلى الشائعات الدينية. حيث عني في القسم الأول من كتابه بالنظر في الصلاة. والصيام والزكاة. والأحباس (بمعنى الأوقاف). ثم البيوع. وهو في هذه الفصول لا يفصل الأحكام الشرعية. وإنما يرشد بطبيعة موضوعه إلى الآداب الإسلامية. التي يشرف المحتسب عليها. ومن فصل البيوع ينتقل بعد ذلك إلى مهمة المحتسب في السوق. فيسير على نفس طريقة التدوين التطبيقية. غير أنه يظل دائما رهين الجو الفقهي. ويؤكد توجيهاته. التي يعبر عنها بالواجبات بإيراد أصلها من نصوص بعض الفقهاء. وهي الطريقة التي تجاوزها ابن عبدون. ثم السقطي. اللذان تبلور في رسالتهما التدوين التطبيقي وكأنه بمعزل عن أصوله ومصادره الفقهية. وهذا الاختلاف في المنهاجين يشير إلى مرحلة في

التأليف التطبيقي عند ابن عبد الرؤوف. سبقت مرحلة السقطي وابن عبدون. وأنهم يكونون ثالوثا لمراحل متدرجة. ابتدأت بابن عبد الرؤوف وانتهت بالسقطي.

وقد عني المستشرق الفرنسي ليفي بروفنصال بنشر رسالتي ابن عبدون. وابن عبد الرؤوف. وأضاف إليهما رسالة الكرسيفي. وتشكك في مغربيته. حسب ما في المقدمة التي وضعها لكتاب «آداب الحسبة» للسقطي. وبذلك أخرج الرسائل الثلاث باسم «رسائل أندلسية في الحسبة». وسيأتي التعريف برسالة الكرسيفي ضمن رسائل مغربية أخرى. مع تحقيق مغربيته.

وان الاهتمام بهذا الفرع التطبيقي في الاحتساب. ما هو إلا مرآة لما استقر عليه العمل في التنظيم الإداري للحسبة بالأندلس. حيث نرى أن اختصاص المحتسب وزع بين منصبين. فأصبح عندهم منصب خاص يطاق عليه «خطة السوق» ومنصب ثان. يطلق عليه «خطة تغيير المنكر» وذلك ما يفيد نص شيخ مؤرخي ابن حيان في «المقتبس» (83). المشار إليه في هامش سابق. حيث قال ، وفيها أي في سنة 326) عزل السلطان الناصر لدين الله حسين بن أحمد بن عاصم. عن خطة السوق لحفص بن

83) الجزء الخامس بشر كبير عن حياة عبد الرحمان الناصر . انظر مخطوطة الخزنة السنكية بالرباط الورقة 310. المخطوطة رقم : 87 وقد طبع مؤخرا عن هذه النسخة السنكية بمبادرة كلية الآداب بالرباط والسفيرة الإسبانية لدراسات العربية. وانظر أيضا .

سعيد بن جابر. وقدم حسين بن أحمد بن عاصم المذكور. إلى «خطة تغيير المنكر».

وقد تجاوز هذا التفرع في الاختصاص عندهم المحتسبين إلى فقهاء الافتاء. حيث إن بعض كبار الفقهاء كانوا يختصون بفتوى أهل السوق. ومن أشهرهم أبو عبد الله محمد بن فيصل بن هذيل الحداد (84) المتوفى سنة 327).

ومن مظاهر تجاوب النظام الإداري في الحسبة. مع ترتيبات التدوين التطبيقي. الذي تعرضه الرسائل الأندلسية في الحسبة. أن بعض الخصائص الأندلسية في نظام الحسبة. لها ملامح واضحة في هذه الرسائل. فيلاحظ مثلاً أنها عنت - وبالخصوص رسالة ابن عبدون وابن عبد الرؤوف - عناية واضحة بقضية الأمن والنظام. التي توسع فيها ابن عبدون. بالنظر لتعرضه في الفصول الأولى لصاحب المدينة. وصاحب الموارد. والقاضي والحاكم. مع تركيزه على الناحية العملية في هذه المناصب العائدة إلى ضبط نظام المدينة. واهتم بها ابن عبد الرؤوف بطريقة أخرى. حيث كان يقحم التنبيه على ضرورة حفظ النظام. كتبرير لما يسجله من واجبات تطبق وتراقب.

• الصلة لابن بشكوال في ترجمة أبي بكر بن خلف بن بقى التجيبي. الذي عين في خصوص «احكام السوق بطنجة».

(84) تاريخ ابن القرض. ص : 344. ط : مدريد

فهذا الاهتمام نجده قد خرج إلى التطبيق في الإدارة. حيث إن الرجوع إلى كثير من التراجم الأندلسية. يفيد أن ولايتي الشرطة والحسبة. قد كانتا تجمعان في الغالب في يد وال واحد. قصد تحقيق التكامل بين هذين الجهازين المشرفين على النظام والأمن. فإن أكثر المحتسبة. في غير ماعصر من عصور الأندلس. قد جمع لهم بين الحسبة والشرطة. فنرى مثلاً.

أبا العباس أحمد بن يونس الجذامي (85) المعروف بالحراني. ولي لهشام المؤيد خطتي الشرطة والسوق.

وأبا علي حسن بن محمد بن ذكوان القرطبي (86) شغل أحكام الشرطة والسوق لأبي الوليد بن جمهور. ورقى إلى ولاية القضاء.

وعبد الرحمان بن مخلد (87) عينه أبو الوليد بن جمهور أيضاً على خطتي الشرطة والسوق. حتى توفي سنة 437.

وعبد المنعم بن محمد الخزرجي الغرناطي (88) (ت 598). المعروف بابن الفرس. ولي القضاء بعدة مدن. كجيان. وجزيرة شقر. ووادي آش. وغرناطة. وجمع له النظر في الحسبة والشرطة.

(85) وهو والد أبي سهل يونس بن أحمد الأديب. انظر «التكملة» لابن الأبار. ص 18. ط 1. مدريد.

(86) «الصلة» لابن بشكوال. ص 138. ط 1. مدريد.

(87) «الصلة» لابن بشكوال. ص 341. ط 1. مدريد.

(88) «صلة الصلة» لابن الزبير. القس الأخير. ص 17.

ومن التنظيمات الأندلسية التي توحى بها هذه الرسائل ،
(ان القاضي لا يقدم محتسبا إلا أن يعلم الرئيس بذلك (89).
ويعني هذا أن ليس له حق الاختيار بنفسه بغير رجوع إلى من
تفرعت عن سلطته العليا خطة الحسبة .

- أن المحتسبين وبقية ولاية المدينة ،
(لا يجب (90) أن يكونوا إلا أندلسيين. فإنهم أعرف بأمور الناس.
وطبقاتهم. وهي أعدل في الحكم. وأحسن سيرة من غيرهم. وهم أنفع
للسلطان وأوثق).

وبالرجوع إلى تراجم من ولي الحسبة بالأندلس (91) يفهم أن
هناك تقليدا مرعيا عندهم. وهو أن الحسبة بشقيها ، «أحكام السوق»
و «خطة تغيير المنكر» لم يكن يعهد بها إلا لكبار الفقهاء من طبقة
القضاة أيضا. حيث إن المحتسب هو الذي كان يتولى النيابة عن
القاضي. ولأن الخطتين كانتا متداولتين بين القضاة والمحتسبة.

وبفضل هذا الاهتمام بالتنظيم. وبمراعاة الانسجام عند إضافة
منصب إلى منصب. وبمكانة المتولين للحسبة. أعطت هذه الخطة عندهم

(89) «رسالة ابن عبدون في القضاء والحسبة» ص 20.

(90) «رسالة ابن عبدون» ص 16.

(91) أكثر هذه التراجم موزعة في المجموعة الأندلسية. وبالأخص في «الصلة» لابن بشكوال.
وقاريخ ابن الفرضي. وأيضا «الديباج» لابن فرحون.

عطاءها المحمود لمصالح الناس. فاستمر الأخذ بها طوال عهود الأندلس. وذلك عكس ما يلاحظه الباحث في إفادات تاريخ الدول المشرقية. فبالرغم من أن هذه الخطة قد سارت مع المسلمين أينما ساروا حسبما توحى به أسماء المحتسبين الذين يأتي على ذكرهم الرحالة في كل أفق قريب أو بعيد. ومع أن الخطة قد عرفت مثلاً على عهد الدولة النورية والصلاحية والممالك ازدهارا على نحو ما سمعناه قبل صفحات. وبالرغم من أن الخطة قد اتصل لها وجود وقيام على عهد الأتراك في طول وعرض تراب البلاد الخلافة. فإنها في تلك الدول وطوال تلك الأعصار. سارت متباطئة بين نشوء إلى ازدهار. إلى انحسار. إلى انقطاع. وهكذا توالى عليها في المشرق تلك الأطوار أشبه بحركة مد وجزر تبعاً للدول المتعاقبة. والظروف السياسية والمصارعات العقائدية. وفي مصر مثلاً وهي من البلاد التي تأصلت فيها الخطة. حسبما استفدنا قبل من وثائق ترسيم المحتسبين في كتاب «صبح الأعشى». وامتدت إلى عهد محمد علي. كما يقول تاريخ العصور الحديثة. نجد المحتسب على عهد الاخشيديين في عزصولته حتى إن الباحث ليستروح مما حكاه ابن زولاق سابقاً عند ذكره هزليات سيويه المصري. أن المحتسب في ذلك العهد كانت تتجمع في يده سلطات وزارة المالية والتموين والداخلية. وإن أعوانه كانوا يقرعون الأجراس لتنبيه الناس إلى مقدم موكب المحتسب. ولكننا نجد هذه السلطة المعلن عنها بالأجراس ينتابها التقلص في العهود الأخيرة بمصر.

حتى لم يبق في يد المحتسب غير الحسبة على السقائين. والحمالين.
ومعلمي الصبيان. ومعلمي السباحة. ومراقبة دار العيار.

وتلك ظاهرة تنتصب فرقا واضحا بين سير الحسبة في المشرق
على سنة النشوء والارتقاء. في حين أنها ابتدأت في الجزيرة الأندلسية
بازدهار. وانتهت إلى ازدهار. حتى لكان قانون النشوء والارتقاء. قد
تعطل في تلك الجزيرة المسحورة التي تلاًلأ فيها منذ البداية كل شيء.
فلا غرو إذا ما عاين ملوك الاسبان المسيحيين جدوى هذا النظام
الإسلامي وتمسكوا بالأخذ به. فكانوا كلما استردوا إقليما من المسلمين
حرصوا على أن يقرؤا المحتسب في عمله. وأصبح في لسانهم «المتسن»

ومن المعروف أن الاسبان قد احتفظوا إلى عهد متأخر جدا. في
مدينة «بلنسية» بتقليد أندلسي. حيث تجتمع طائفة من العرفاء على هيئة
محكمة تنتصب في باب كاتدرائية المدينة. في يوم معين من الأسبوع
لتفصل بنفس المحل في الخصومات التي تقوم بين أصحاب البساتين
على نوبة السقي بالماء. ولا ريب أن هذه الهيئة قد كانت في العهد
الإسلامي هيئة عرفاء نواب المحتسب. الذي من اختصاصه الفصل في مثل
هذه الخصومات المستعجلة.

(يتبع)

عبد الرحمن الفاسي

الرباط

لَفْظَاتٌ مِنْ سِيَرَةِ كَلِمَتِهِ...!

عبد العلي الوزاني

لا يعلم أحد بالضبط وقت ازديادها في فراش الزوجية اللغوي.. مولدها محاط بالسرية التامة.. الزواج اللغوي نفسه يتم بعيدا عن الأضواء لم يحصل أن تلقى أحد دعوة لحضور عرس لغوي تزف فيه كلمة إلى لفظ.. والناس عادة لا يفتنون إلى ذلك، إلا بعد أن يشرع الابوان في الانجاب.. ويحدث أولادهما ضجيجا يمتد إلى ذوي الوقار بصفة خاصة.. كيف يخطب اللفظ الكلمة إلى نفسها.. وكيف يتم اللقاء.. بينهما.. هل يقوم على اساس الحب المتبادل.. أو الحب من طرف واحد.. أو على أسس الاغتصاب...؟ هذه أسئلة نحتار عند الإجابة عنها. كما نحتار إذا سئلنا، أي ألوان الشفق يبدأ بمغازلة الآخر: الأحمر والبنفسجي.. أو متى ترك لنا تحديد المستجيبة الأولى لمشروع ابتسامه، أهي الشفة العليا أم الشفة السفلى.. تظل الكلمات تدور حول نفسها، تلتقي ثم تفرق..

تذهب شوطا هنا وشوطا هناك.. تجمعها المصادفة وتفرقها المصادفة.. وكثيرا ما تتصادم.. وتقع بينها الخصومة.. وكثيرا ما تتحرك متوازية.. أو متداخلة، حتى لا تستطيع تحديد النقطة التي تنتهي عندها احداها لتبدأ الأخرى.. ولا بد أن تسفر هذه العملية عن زواج لغوي.. وهو زواج معقد، ويظل قائما عصورا متطاولة.. ويكفي أن نذكر مثلا ان كلمات تزوجت بسمي من امرئ القيس.. أو بإيحاء من النابغة الذبياني.. وما زالت الزوجية اللغوية التي باركاها قائمة بينها إلى اليوم.. مرتفعة إلى مقام الأمور ذات القداسة.. ومتى حاول أحد الأدباء الخارجين على قانون الطاعة اللغوي فصلها اتهم بأنه ضد المشروعية.. وتجنبت الشرطة الأدبية للتحري عنه..

واحدة من تلك الكلمات جاءت ثمرة لزواج محاط بالفموض.. ودرجت بين اخوات لها بشكل عاد غير لافت للنظر.. ليس لها أدنى طموح.. ولا تملك مرآة شخصية.. ولم تكن تعرف بعد أن هناك أدوات للزينة، يمكن الاعتماد عليها في استغلال المواهب الطبيعية.. كما لا تدري شيئا عن فن التمثيل والمحاكاة.. أو فن الاستعراض والتبرج.. كانت هناك كلمات محظوظة، تقدمت عليها في الميلاد.. واستفادت من سنها وتجربتها الطويلة.. فكانت الألسن تستقطر منها الحلاوة.. والشفاء تمتص منها الرحيق.. وكثيرا ما تتوسط بين العيون المتناجية.. وتترأى بين الوجوه المتدانية.. لها موضع من النظرة الواجمة في شرود.. والنية

المطوية على حنو.. والشفة المطبقة على رقة.. واليمين المنخفضة على رؤيا.. والخمار المرخى على فتون.. أما هي.. فما زالت مقصورة على اداء الخدمات.. دون أن يكون لها دور بارز في علاقات الناس.. فحتى في المجتمع اللغوي هناك طبقات.. تتصدره النجوم اللامعة والمقامات الرفيعة.. وتكدح في قاعدته كلمات تقوم بنفس دور الخدم في المجتمعات البشرية.. وكما أن السيدة المترفة قد يعود الفضل في تألقها إلى ما شطتها وتمعده دولاب ملابسها ومائدة زينتها.. فكذلك الكلمة ذات البذخ والرصيد الأدبي الضخم.. كثيرا ما يكون حرف جر أو حرف عطف مسؤولا عن روعتها واشعاعها الجميل.. وعندي ما يشبه الاقتناع بأن الكلمات الخادمة الكادحة تتلقى أصول الاناقة وآداب السلوك الرفيعة.. عن الكلمات السيدة.. ذات السمعة المعطار.. بنفس الطريقة التي تأخذ بها الماشطة.. وتمعده مائدة الزينة ودولاب الملابس عن سيدتها الوجيئة أسباب الوجاهة ورفعة الشائل..

لا علينا إذا نحن تركنا هذا جانبا لنرى إلى كلمتنا وهي تشق طريقها بصعوبة.. تارة تسير وراء الفاعل.. وتارة تتمسح بأذيال المبتدأ.. وطورا تتودد إلى حرف عطف.. ليس لها إيقاع يدير أعناق الأساليب.. ولا إشعاع يستولد مبتكرات المعاني.. ولا زخرف يفرض لها مكانة في مقاصير البيان.. تنتقل من جملة إلى أخرى.. فلا تمسك بها الأولى.. ولا تحرص على بقائها الثانية.. أي منهما غير مقتنعة بضرورة استبقائها..

مادام غيرها يمكن أن يقوم مقامها.. إذ ليس من شأن غيابها أن يسحب
نورا من مخيلة.. أو يحجب ابتاعا عن بصيرة.. ولا من شأن حضورها أن
يضيف شحنة إلى كهرباء الأسلوب.. أو أن يزيد امتدادا في مجال
الرؤيا.. إذا نحن نظرنا إلى قوتها الذاتية.. ولكن مهلا.. توقف وانصت
جيذا.. فهنا نغم عذب خافت يرفع من نبض جملة.. يشيع الدفء في
أوصالها.. يحرضها على التمرد.. يشجعها على أن ترفع عقيرتها بالغناء..
رعشة عصبية تسري بين الكلمات.. عندما مرت قريبا منها غانية بمحض
المصادفة.. كانت الغانية كأنما أذابت كل سكر الدوالي في مقلتيها
وأطرافها.. تسلمت زمام السلطة منذ زمن.. وأصبحت ملكة غير متوجة..
دستورها يستمد بنوده من قانون اللحم والدم.. ويرتكز على الجهاز
العصبي الدقيق الصنع.. لم يصدر عنها أمر صريح.. وبطريق مباشر.. كل
أوامرها ضمنية.. موحى بها.. منفذة تنفيذا غير حرفي.. يجدها كل شخص
وضع يده على قلبه.. أو على سلاحه.. على أعز الناس عليه.. أو أبغضهم
إليه.. هي مسؤولة عن الحب.. وعن الإجرام.. عن انبعاث الاغاني.. وعن
سيلان الدماء.. لا أحد يشير إلى الغانية بأصبع الاتهام.. لكونها لا تصنع
سوى أن تتزين وتتعطر وتتخطر.. ممشوقة القد.. موردة الخد.. شجية
العينين.. ساحرة العطفين.. فإذا بهذه الخصال تؤدي وظيفتها تلقائيا في
اثارة الاخيلة.. وتحريك الظنون.. وتقلب النوايا.. وشحن الصدور.. والبقية
تأتي..

داعب منخري الغانية عطر خفيف.. وأخذ أذنها نغم أسر.. يصدر عن
جملة محتارة أين تضع نفسها وهي تحس بمخاض جديد.. وبدافع من
ذائقته الخبيرة بطبائع المطور والألحان. وضمت يدها على الكلمة
وكانما مست بعض كلمات السر التي تفتح بها أبواب الكنوز.. ولم تلبث
أن صاغت أحرفها ذهباً ورصعتها بنجوم صغيرة مضيئة.. بعد أن مرت بها
على مباحج الأحلام.. ومفاتيح الأوهام.. وأطلقت حولها عصافير المنى.. وما
هي إلا لحظات. حتى تلاًلاً في نحر الغانية المشيرة حرفان وضيئان..
أحدهما منجرح.. يمكن أن تنسبه إلى حرقه الشوق.. وإلى حنين الروح..
وإلى حر الفؤاد المضنى.. والآخر يمكن أن تنسبه إلى برد الطمأنينة..
وإلى بارقة المنى.. وإلى بشائر السعد المرتقب.. ولم تبق جملة أو فقرة أو
محفوظة قديمة. سبق لها أن التقطت الكلمة ذات الأحرف الآخذة في
الاشعاع والتألق. إلا وأخذها من الدلال والاعجاب بالنفس. مثل ما يأخذ
أرضاً اكتشفت فجأة أنها تحتوي معدناً للذهب.. فنهضت من زاويتها
المنسية.. وتدفعت نحو ملتقى الأعين. ومعايير الخواطر. ومجامع الأهواء.
وكانها تمسك بحقوق لم يعترف بها إلا مؤخراً.. ولمعت الكلمة في
الاحداق المحترقة بالشجن. وانحفرت في الراحات المنثورة للقبل.
واندست في الشباب المجموعة على مفاتيح. وترقرقت في المياه الجارية
على نقاء. وتوهجت في السيوف المنطوية على غل. والليالي المدلّمة
بمكروه..

كانت الغانية تعيد صقل الكلمة مرة بعد مرة.. وتتولى تلميع الحرفين الجميلين.. ولدى كل لمسة من أصابعها السحرية كانت الكلمة تتفتق عن معنى طريف، أو تتشقق عن هاجس رائع، أو تتمخض عن مفاجأة باهرة.. كان التواصل جاريا بين خيوط النور، وجوهرة كريمة عظيمة المواهب.. كلما ألحت الأولى على الثانية وجدت الاستجابة الغنية بالايحاء.. فلا خيوط النور تكف عن المفاصلة، ولا الجوهرة تمل من الاشعاع.. وارتبطت الكلمة بالغانية إلى حد الاندماج الكامل.. فلا تحضر احدهما إلا وتألقت إلى جانبها الأخرى.. ثم لا تلبث الصغيرة أن تتساق فراع الكبيرة.. وتداعب ملامح وجهها.. وتتوغل في مجاهل شعرها.. لتنحدر بعد ذلك إلى النحر فتوسطه مضيئة موحية مغرية المعاني.. وبها استعانت في استكمال أسباب زينتها.. إذ كانت الكلمة تتولى تكحيل عينيها.. وتطرية خديها.. وتوريد شفتيها.. وتجديد شبابها.. فلم يجرؤ الشيب على شق الشعر الفاحم.. ولا التجاعيد على توسيع الجلد المشدود.. ولا الشحوب على إطفاء البشرة اللامعة.. فأكسرت الكلمة السحري دائما حاضري.. جاهز للعمل.. سلاح في مقاومة الزمن.. وتمطيل قانون الطبيعة.. أو إصابته بالوهن على الأقل.. حتى لا ينفذ في مواعيده المحددة..

ولم يلبث ان ظهر بينهما ثالث هو الشعر.. وفي يده كأس مترعة يسقيها الاثنتين.. لهذه جرعة ولتلك أخرى.. والكأس لا تكاد تفرغ حتى تمتلئ من جديد.. والساقى بارع المنادمة.. يمكن الاعتماد عليه في

التشجيع على البوح.. والاغراء بخلع كل الثياب.. والخروج من التعتيم إلى دائرة الضوء.. لو تستر غزل خلف هذب ناعس.. أو انطوى معنى في نية هاربة.. أو توارى خاطر وراء ومضة شاردة.. لتكفل الشعر بتعرية كل ذلك.. وكأنه تعرى من تلقاء نفسه.. كل الفضائح التي يتسبب الشعر فيها قد لا يحمله أحد مسؤولية وقوعها.. وكثيرا ما يتظاهر هو نفسه بكونه ضحية.. تستحق العطف والثناء.. حين يكون المحرض الأول على إحداث الفتن. وإثارة الشبهات...

لما ظهر الشعر بين الكلمة والغانية. جعل كل واحدة منهما وكأنها اكتشفت نفسها للمرة الأولى.. فصارت أكثر إغراء وأشد فتنة. وأدعى إلى الانبهار.. فوجئت الغانية بأن في صوتها طبقة موسيقية ذات نغم ساحر لم تظن لها من قبل.. وإن في أصابعها قدرة خارقة على لف خيوط النور.. والزيادة في سرعة الرياح... وتفجير الإيقاع من حوافر الخيل.. وتكثيف الضباب في شواطئ البحر.. وما هي إلا أن تلقي شامة في خاصرتها كانت منسية.. ولمعة في باصرتها كانت حية.. وموجة فيه شعرها كانت مجهولة الاتجاه.. هذا إلى أنها عثرت على مجالات جديدة للعمل.. وعلى لغة طريفة للحوار... وعلى آفاق رحبة للحركة.. لم تعد تحدها أبعاد جسدها.. ولم تعد حدود أطرافها هي التخوم التي تواجه منها العالم الخارجي.. ولم يعد طلاب اللذة الحسية العاجلة وحدهم هم كل زبنائها.. ورواد بيتها المشبوه.. فعندما توجه الشعر إليها بالخطاب تهذبت لفتها..

وما لت إلى الشفوف والصفاء.. متخلية أحيانا عن أسلوب المواجهة المباشرة.. متعلمة كيف تجهر وتهمس، وتصيح وتنبس، واضعة نقاء العفة فوق فسوق الفواية، معطية مواعيد غير محددة، جاعلة للفظها ظاهرا وباطنا.. قد يكون الظاهر دعوة إلى نزهة شعرية.. والباطن اقتيادا إلى لذة حسية.. لما صارت لفتها بهذا القدر من الذكاء، ترك بعض المتحرجين شيئا من تحفظ.. وصدر عنهم بوح بما لهم معها من صلات.. بل أخذ بعضهم يسمى إليها على مرأى من الناس.. بحجة أنه يروم نفحة روحية، أو نسمة عطرية، أو جلسة خلوية.. وصرت ترى الغانية جالسة أحيانا إلى رجلين، أحدهما تعطيه خدها.. والثاني تعطيه طيفها.. فيحن يطبق الأول بشفتيه على لحم.. يقبض الثاني براحتيه على وهم.. وهكذا استوى في حبها عبدة الأصنام.. وعشاق الأحلام.. ولكن مع ذلك يبقى جسدها هو القاعدة العتيدة التي تنهض فوقها كافة الصروح.. فكل الألوان الزاهية في الأفق، وكل الاشواق الصاعدة إلى السماء، وكل الاماني الممعة في الطموح، مردها إلى ذلك الجسد الممسك بجميع الخيوط.. ما غلط منها وتمتن وتحدى مرمى النظر.. وما رق ورهف ونحل حتى كاد يتساوى والعدم.. فهو أرض راسخة قوية الرواسي، عليها تتكئ اعنى الصخور، وعنهما تصدر أرق الجداول، ومن اديمها تطلع الأغصان الاماليد..

ولقد مس الكلمة مثل مامس الغانية وهما يمين الشعر وشماله.. كانت تضرب للناس مواعيد على باب الدار.. وخلف هضبة الحقل..

وانحناء الوادي.. وبين مضارب الخيام.. فصارت تقترح عليهم أن يكون اللقاء أحيانا في اغفاء الحلم.. وبين فواصل الموسيقى.. وعبر مسابح الهواء.. وخلال الشك الجانح لليقين.. والسير المتحول إلى رقص.. والنور الخجول من السطوع.. والضحك المرتد إلى ابتسام.. وأصرت أحيانا على الايقع الامساك بها وتقليبها ظهر البطن.. لتكون مجرد أمنية موعودة.. وتحفة مرتجاة.. متى شبعوا منها جسما تمارس فيه كافة النزوات.. تحولوا إلى مناجاتها روحا لطيفا تناط به الأحلام الجميلات.. لا تخيب من يودها الزجاجة ومن يودها المطر.. من يريد لها للمنفعة ومن يريد لها للزينة والفن.. من يحولها إلى طعام تكتظ به المعدة.. ومن يحولها إلى نسمة تداعب أطراف النخيل.. قد يحدث ان ياتيها شخص مصاب بضربة شعر.. فتنظنه يريد اغتصابها فورا على عادة الكثيرين.. فتستعد على عجل لتمكنه من نفسها.. ولكنها تفاجأ به يهذي من غير افصاح.. ويهمهم من غير بواح.. يحلق ولا يقع.. لا يأتي ولا يدع.. يروم عبير الزهر لا الزهر.. والاشعاع لا المصباح.. واللحن لا آلة الطرب.. والنشوة لا المعاقرة.. والانتصار دون ما موقعة.. وحينئذ تبرز له في زي آخر.. تترك جانبا الصراحة في الخطاب.. وتكبت شبقها الجنسي.. وتلجم طبعها الحسي.. وتلطف من غريزتها المندفعة.. فتتيح لها حبنا أن يراها نجمة تتألق في الأفق.. أو خيالا يعبر صفحة الذاكرة.. أو وحيا يعد به عنب الاماني.. تفعل ذلك وكأنها ترتكب ضربا من الخيانة.. خيانة الطبع والغريزة.. لكن

هنا قدرها.. إذ أوتيت مزاجين مزدوجين.. أحدهما ينزل بها إلى السوق..
والثاني يرتفع بها إلى القمم.. وهنا ينبغي أن نشير إلى أمر غريب ،
فقبل أن تتعلم الكلمة من الشعر أسلوب التعامل مع الضوء والحلم والشرود
وفقد أن الذاكرة.. وحين كانت تتحرك على أرض البشر.. تتغذى من
طعامهم الشعبي.. وتشرب من مياههم العامة.. كان كل شيء طبيعيا..
مقبولا بطريقة ضمنية.. بحيث لا يشعر أحد بأن شيئا قد وضع في غير
مكانه الطبيعي.. ولكن لما مسها الشعر بقبس من ناره.. وبشعاع من نوره،
وصارت تطمح إلى مستوى عال بعيد عن اخلاق السوق.. تعرضت أحيانا
للوقوع في الشبهات.. واسيئت بها الظنون.. وشكاها إلى شيخ القبيلة كل
اب خاف على عرض ابنته.. أو زوج تأكله الفيرة على حزام زوجته.. ولم
يكن في وسع شيخ القبيلة أن يمنع الكلمة من ممارسة حقها الطبيعي..
ولعله هو نفسه مضطر أحيانا إلى أن يلتمس عندها المتعة.. ويخطب إليها
الود.. ويتركها تداعب لحيته ذات الحسك الصلب.. نازلة بشم انقه قليلا
إلى أسفل.. الكلمة حين لا تريد قطع العلاقة مع الوسط الذي نشأت فيه..
وحين ترفض ادعاء نسب كاذب.. وحين تحرص على شخصيتها بأصولها
الصريحة.. لا يمكن أن يلومها أحد الا وهو ظالم..

قصائد عمرتها بالنهود والخصور والرموش والصفائر.. وقصائد عمرتها
بالحنين الشاحب، والشوق اللاهب، والأمل الواعد.. تنزل داخل القصيد..
محتجزة لها بيتا عتيدا.. منه تدير ما يجري في بقية الأبيات.. توزع

الأدوار.. وتحدد الخدمات .. وحسب مزاجها الموقت يتصرف الجميع..
فهي حيناً تأتي مزوقة مكحلة مبهرجة.. وحينئذ يستعد الجميع للاحتراق
وعب الكؤوس وازدرداد الفاكهة وهصر القدود.. وحيناً تأتي عاطلة وقورا
مطرقة هادئة الأطراف.. وحينئذ يدخل في روع الجميع أنها ستعلن توبتها
المعلنة مرارا.. والمتلوة بالفسوق عقب كل مرة.. وفعلًا فإن الكلمة كانت
تمر أحيانا بحالة ندم.. وبأزمة ضمير.. قد تكون بالغة الحدة.. عقب
ساعات أو ليال قضتها في الاستهتار والعريضة.. وهي حالة نفسية لم تكن
تعرفها من قبل.. أيام كانت تحيا حياة طبيعية. خالية من المبادئ
والمثل التي اكتسبتها بعد ذلك.. فصارت تحاسبها على سلوكها.. رفيقة بها
حيناً. شديدة عليه حيناً آخر..

لما كانت الكلمة ذات مرة في حالة اشراق ورقة مزاج. وشفوف
خاطر. ونقاء وجدان. وسمو ذوق. حدث ان التقطها صوفي وهو من
موضعه الرفيع.. حيث تحلق الملائكة بأجنحة من نور.. وتتلئ الصلوات
لتصعد إلى أعلى لا يعترض سبيلها شيء.. وتتناجى الأرواح المترفعة عن
قذارة المادة.. تاركة الأجسام تتمرغ في الطين.. التقطها من هنا العلو
الشاهق. لكونها - وهي في حالة سمو عن الذات - أوشكت أن تعبر إليه
التخوم.. التخوم الواقفة بين غلظ الحس ولطف الروح.. حيث يكون
الحس قد تخفف من غلظته وبلادته وكتله الضخمة. ودخل في رياضة
روحية تذهب عنه الجفاء والوقاحة والاجترأ.. وتقر به من الوداعة
والرهادة والصفاء...

وضع الصوفي الكلمة العجيبة امامه وأخذ يتأملها بعمق.. كانت مطرقة خجولا كأنها امرأة مذنبة جاءت تعلن توبتها ملتزمة الصفح والغفران.. الأهداب مسبلة.. النظرة تداري تمردا عريق الأصول.. الفم مطبق الشفتين بإحكام.. على احتمالات بغير حدود.. الأعماق جياشة بالرغبات.. ربما كان أبسطها الرغبة في تحويل المشهد الوقور إلى حلبة للرقص.. أو استراحة لمطارحة الهوى.. يكون فيها الصوفي بطلا يقل انداده بين فاضحي اعراض النساء.. أو مستبيحي عنصرية اللغة.. أثناء أطرافها المشبوه كانت تمر بصفحة خيالها بعض الوقائع التي مرت بها من قبل.. فهي لا تنسى أنها مرة قادت فتاة بريئة مغمضة العينين. إلى أحضان رجل فاقد للشهامة. يلهو بالنساء. ويسقيهن سما حلو المذاق لا قيام منه إلا إلى المهالك والحتوف.. وانها مرة أخرى وكلت بفتى صالح. يكاد ينوب من خشية الله.. تلف من حوله في طريقه. وتكمن له في مصلاه. وتغاز له أثناء سبحاته. تسكب في أذنيه أجمل الوسوس. وتعرض على ذوقه أروع الصور. بينما تدنيه بلطف الإشارة. وتأخذه برونق العبارة. وتحاصره باقتن سياج. كلما فتح كتابا برزت له من بين صفحاته. أو تلا دعاء فتته عن نقاء آياته. إلى أن تمكنت من الإثارة يده المستعصية على المصاحفة. وتذويب جموده الممتنع على التفتح. وتذويخ وعيه الحريص على الانتباه. وتحرير ملامحه الراغبة عن المؤانسة. وانتزاع تسامحه الراض للاستجابة.. وما هي إلا أن يرى النلس الفتى الصالح يغازل

بميينه عناقيد العنب.. ويداعب بأصابعه زهر الأقحوان.. ويناجي بلسانه
أسراب الحمام.. تمهيدا لافتتانه بأوتار العود.. وترنمه بأرق الأغاني..
وغرقه في دواوين الغزل.. وطوافه حول مواطن الفتنة.. كان الصوفي على
علم بماضي الكلمة.. لا ينسى أنه ألفاها عدة مرات سكرى مترنحة..
خلعت العذار.. وجاهرت بالهوى.. وألقت بكل الثياب على مرأى من
الناس.. وحزن من أجلها حزنا لا يخلو من امتاع.. إذ كانت في نظره
وسيمة المحيا. لطيفة الملامح. وديعة الشكل. يشي مظهرها العام بأنها لا
تخلو من عنصر كريم.. يمكن أن يخلص من خلاله إلى جو تقى.. وود
حينئذ لو كان هو الذي يلتقطها منه.. ولكن مظاهر الفجور والخلاعة
المحيطة بها لم تسمح بذلك.. وهو لا يستطيع أن يتلوث ليصل عبر
القنارة إلى الجوهر النفيس.

وبعد أن تكفل الشعر بهذه المهمة. أتاح له أن يضع يده عليها اثر
تحليقها بعيدا عن مبادئ المترسبة في أرض الخطيئة.. وفرح الصوفي بها
وأخذ يترنم بأحرفها الجميلة. ويجتهد في تصفيتها وتنقيتها حتى صارت
أشد نقاء وأقرب إلى المجردات ذات الجوهر الرفيع.. ولم يلبث أن وضعها
ضمن أسرته اللغوية التي كان كل حرف فيها قد مر بمجاهدات
ورياضات قمعت فيه كل شهوة. ونزعت منه كل ميل إلى الضحك أو
الابتسام أو رواية نكتة. أو رفع اليد إلى الرأس. تحية لعابر سبيل.. كل
لفظ فيها اقتلعت منه غريزته الجنسية.. ونذر للتبتل والاعتكاف.. هذه هي

الأسرة الجديدة التي صارت الكلمة واحدة من أفرادها.. اثار وجودها في أول الأمر عدة تساؤلات.. وسمعت وشوثة هنا وهمسات هناك.. كما لو ان خاطئة نالت الغفران وانضمت الى دير للراهبات كانت الكلمات تمر بها دون أن تحتك بها أو تبادلها الحديث.. إن هي إلا نظرات متطلعة مبطنة بسوء الظن وحب الاستطلاع.. خصوصا وان عبيرا متبقيا من أيام الخلاعة كانت بقاياها ما زالت عالقة بثوبها، متخللة ضفائرها، متمسكة بالبقاء لاتريد أن تتلاشى بسهولة.. وان أصداء مرحلة كانت تصدر عن صوتها إذا تحدثت، ما زال فيها أثر من أغاني الغزل القديم.. وان حركاتها ولو أنها كانت تبذل جهدا لجعلها أكثر اتزانًا. يند عنها أحيانا عبث عابر ما يلبث أن يؤخذ بالكبت السريع.. ولكن بمرور الأيام استطاعت الكلمة أن تصل إلى انسجام مع وسطها الجديد.. بل لقد كانت أحيانا تؤم صلاة جامعة.. أو تفتح درسا في الوعظ والإرشاد.. أو تكون المنشدة الأولى في ترتيل صوفي عام كله خشوع وطمأنينة.. ومع ذلك فإن الصوفي كان دائما يساوره ازاءها قلق.. لم يضع فيها ثقته المطلقة أبدا.. ولذلك تراه يضع عليها مزيدا من القيود.. مشددا المراقبة.. خشية أن تؤدي عنه أكثر مما يريده.. أو أن يعاودها طبعها القديم المرح.. فتشير الفتن بين السطور.. وتجرب بقية الكلمات إلى نزعة خارج الصرامة الصوفية.. كان ينزعج من الشبهات التي ما زالت تثار حولها في الخارج.. بل أن بعضهم همس له مرة بأنها لا يمكن أن تنسى.. وتتوب.. وان الخلاعة طبع فيها.. سيعاودها

بعد حين.. وأثناء إحدى جولاته الليلية، سمع جلبة وأصوات عربية ورنين أوتار وأصداء ضحكات خليعة تكاد تتصدع لها الجدران.. فلما استفسر عن السبب، قيل له أن اختالها التقت حولها مجموعة من السكارى وعشاق المتعة الحرام، فما أن سحبت ديلها أمامهم في اغراء واثارة حتى علت صيحاتهم بين دف ومزمار وكؤوس تدور على الشاربين.. فما كان من الصوفي إلا أن عاد توا إلى معتكفه، حزين النفس بادي الانقباض.. وبمجرد مامد لحافه واخرج صفه نظز إليها فوجدها كالمهد بها حية كسيرة الطرف...

ولكن مع ذلك خيل إليه أنه لمح في عينيها نصف المنفتحتين شعاعا غريبا مضيئا سرعان ما ارتد إلى الحدقتين متواريا خلف أهداب حريصة على الكتمان.. كما خيل إليه أن أختها تلك الماجنة قد ارتدت ملابس تنكرية فسبقتة إلى صفه فاندست بين سطورها مبعدة أختها جانبا. امعانا في السخرية به والضحك على دقنه.. بيد أنه لم يلبث أن تعود وحوقل ثم انطوى في اغفاء رأى خلالها رؤيا مفزعة مروعة افاق منها مذعورا شديد الارتجاف ، هذا هو يدخل إلى معتكفه حاملا في يده فسيلة نبات جميل عطري الاريج. ليغرسها خلف السياج الموالي لحجرتة، على نفحاتها العطرية أن تطرد عند البعوض، وتهبه نسيمات منعشة تتلاءم وجو الخشوع الذي يستغرقه.. كانت الفسيلة أقرب إلى الشحوب.. ذابلة الأوراق.. ترسل عطرها على استحياء وتردد.. يكاد بعضها يتهالك على

البعض الآخر.. ضمت حولها أوراقها جهد ما تستطيع.. فمنها ما تهدل
وضعف عن التماسك.. ومنها ما قاوم كي يستمر واقفا واعدا بالصمود..
وهي إلى ذلك وديعة رقيقة. من النوع الجالب للعطف. المثير للشفقة..
في اليوم الموالي بالضبط. تجرأت نفحة منها على عبور السياج. واقتحام
حجراته ومداعبة منخريه.. بعد ان كانت عاجزة عن تجاوز موضعها
المحدد إلا قليلا.. مما كان يضطر الصوفي إلى أن يتقدم منها بضع
خطوات. ليداعب أوراقها برفق.. ثم يمر بأصابعه على أنفه مبسوط
القسمات.. أحس الصوفي بشيء من انزعاج لهذه الوقاحة غير المنتظرة..
فما كان ينبغي لأمثاله أن يعطروا خلواتهم إلى حد الفضيحة.. ولكنه غفر
لها ذلك مداريا تضايقه الطاريء. أملا أن تتكفل موجات الهواء التي
حملت النفحة إلى الداخل. بالعودة بها من حيث أتت.. ولم يكتف
بذلك. وإنما خطا نحوها ليشملها بنظرة فالفأها واثقة بنفسها إلى حد ما..
الأوراق استقامت منتصبه الا ورقة أو ورقتين.. اللون كان منخطفًا باهتا
فأخذ في التورد والاشعاع.. القامة كانت مائلة تكاد تنقص لادنى حركة
فتصلبت وصارت أشد تمسكا بالبقاء.. العطر يزداد انتشارا وتوغلا في كل
أشياء الصوفي.. ينبعث من عباءته وعمامته وأوراقه وسبحته وخرقه البالية..
الفسيلة صارت نباتا شيطانيا يكبر في جميع الاتجاهات.. يزحف على
الجدران.. يتسلق الأبواب.. يفرش الأرض إلى مسافة غير قصيرة
العطر لم يبق منحصرًا في سكن الصوفي.. وإنما تجاوزه إلى الطريق

العام.. العشاق الغادون الرائحون اكتشفوا أثناء تجوالهم قارورة العطر.. فأخذوا يحتكون بالمنزل المعطر.. يقطفون من زهوره المطلة برؤوسها الصغيرة ليضعوها في راحات حبيباتهم.. أو يرشقوها في شعورهن.. وإذا بالصوفي يفجأ بأنه أصبح مصدر زهور برغم إرادته.. بعد أن امتلأ بيته بكتل منها تتوالد وتتناسل بطريقة خرافية.. بينما أخذ بعض العابثين يطلق عليها اسم (الزهور الصوفية) امعانا في السخرية بالصوفي أثناء عبوره الطريق العام.. فما كان منه إلا أن غادر سكنه ذاك المفزوع بالعطر والزهر.. هائما بين الاطلال والخرائب.. وهنا أفاق من نومه ليجد نفسه مبتلا بمرق بارد..

ولم تلبث الكلمة ان ضاقت بالاقامة في منزل الصوفي.. تعبت من الكبت الجنسي.. ومن الحيلولة دون اثبات الذات... ومن مقاطعة المرأة.. واحمر الشفاه.. والاستمتاع بنظرات الاعجاب.. يكفيها تضحية انها تبتلت وهي في ريعان الشباب.. والمعجبون من حولها بغير حصر.. وفرص الظفر بالعشاق أكثر مما يتصور.. وانها صامت وكابدت الجوع والمطش والنعيم على مقربة منها متاح بشكل مذهل.. لدرجة انها كانت تشيح بوجهها عن الفاكهة المضرجة الخدود.. حين تدنو منها عارضة نفسها جذابة مسيلة لللعاب.. وكل هذا ارضاء للصوفي.. واشفاقا على نقائه أن يصاب بخيبة أمل.. وعلى حسن نيته أن يمني بالعقد والمركبات.. لم تكن أثناء إقامتها في داره قادرة لا على الصراحة.. ولا على الخيانة.. لو صارحته

بما في نفسها لوقف شمر رأسه رعبا.. ولربما فكر في ارتكاب جريمة قتل.. وهو صاحب اليد النظيفة.. ولو ارتكبت خطيئة الخيانة بعد أخذ كل الاحتياطات طبعا.. لما امكنها بعد الفراغ منها ان تحافظ على نقائها كما يود أن يكون.. دعك من مفاصلتها اياه أحيانا لاغتصاب ابتسامة مستعجلة.. أو اختلاس نسمة هواء عبارة.. فهذه أمور لا ترى بأسا بممارستها من حين لآخر. مادامت لا تصل إلى الخيانة بحجمها الحقيقي...

وهي بالطبع ليست مسؤولة عن الاعتداء على شرفها من طرف بعض الخلفاء.. متى تعرضت أحيانا للاغتصاب من حيث لا تستطيع الدفاع عن نفسها.. مقترنة باسم الصوفي وحاصلة لخاتمه.. إذ يشوق بعضهم أن يستبيح عرضها. ويلوث سمعتها ويردها إلى الحياة المستهترّة التي انغمست فيها زمنا.. وما زالت اخوات لها منغمسات فيها إلى الاذقان.. فهو قد يأخذها أثناء نوم الصوفي - وما أكثر ما ينام - إلى مجامع غرامياته. ويفرض عليها أن تنقل برقيات الشوق من عاشق إلى عاشق.. وترجم للمحبين ما يقوله الناي للوتر.. وما يحكيه الحسن للنظر.. وما تهمس به الشفة لحافة الكأس.. أو توسوس المنى لها جس النفس.. فكانت تبعث على الاشفاق أو على الضحك وهي تؤدي لهم هذه الخدمات مرتدية نفس الاسمال التي البسها اياها الصوفي حتى يقتل فيها كل رغبة في التبرج.. لكن جمالها كان يكفي وحده لجعل قيامها بتلك الخدمات مناط شغف بغير حدود.. ولم يشترط النور على الجوهرة

لتعكس اشعاعه أن تفتش مهادا من الوبر الناعم.. ولا الخاطر على القلم لينقل افرازه ان يلبس غطاء من ذهب.. ولو كشفت الكلمة حينئذ عن دخيلة نفسها لقالت ، ايها الاغبياء، حرروني أولاً من ثيابي الصوفية..! حولوني عن قبلي.. اسحبوا من تحت قدمي سجادة الصلاة.. باعدوا بيني وبين الشيوخ المحيطين بي.. قبل أن تكلفوني بمعاقرتكم الكأس، ومناقلتكم الغزل، وموافاتكم بالامتناع، ومجاراتكم في المجون.. انا لا طاقة لي بأن أكون بتولاور اقصة في أن واحد.. وأن أجمع بين السجود لله، وتقيل يد الشيطان.. وان أضحك وأتماجن وأوزع الفاكهة أثناء الصلاة.. أنتم تظلمونني إذ تدعونني في اصفادي وتطلبون مني أن أطير بكم إلى قصور الأحلام .. لأنني حينئذ لن أستطيع الاستفادة من أفضل امكانياتي وأقدر مواهبى .. لقد كان الصوفي أذكى منكم جميعا.. فقبل أن يضمني إلى صفه وأوراقه، بدأ بإعادة تشكيلي وصياغتي... أمرني بخلع ثوبي المزركش الفاضح، وطرح العقد الفاجر المحيط بجيدي، وغسل وجهي جيدا حتى يزول كل ما كان قد تبقى به من مساحيق.. ثم أمرني بالإقلال من الكلام، وخفض الصوت، وطأطأة الرأس، وإطالة التأمل، ونسيان الماضي، وإهمال الذاكرة، حتى صرت بين يديه على الصورة التي يريد .. فهو لم يدعني إلى الصلاة وأنا في حالة سكر.. ولم يأذن لي بالجلوس بين يديه وأنا اتشى من رقة ودلال.. ولم يخبثني تحت ثيابه وأنا في كامل زينتني وأناقتي...

باختصار. لقد عافت الكلمة هذه الازدواجية في الشخصية.. وتعبت من التمثيل.. واشتاقت الى الحياة الطبيعية.. متمتعة باكبر قسط من الحرية.. لحد ارتكاب حماقة في بعض الاحيان.. حين يكون ارتكاب حماقة مسألة مزاج.. لم تعد قادرة على ان توجد في محراب وفي خمارة في ذات الوقت.. تساهم في تأليف صلاة تطمح الى ان يقبلها الله.. وتشترك في صناعة عقد يحيط جيد واحدة من بائعات الهوى.. اما بالجملة واما بالتفصيل.. هي نفسها تحيي الليالي الساهرة. وتجريء الجمال المحتشم. وترفع النقاب العنيد. وتسند النظر المتردد. وتحلي العيش الرغيد.. وهي نفسها تعصر الخمر الالهية. وتنظم حلقات الذكر. وتقدم لرجال الله المن والسلوى.. تاخذ اهبتها لضمان دخول الجنة. وضمان دخول النار.. خطوة نحو مبادل الفجار. واخرى نحو صف الابرار.. امسية على الطريقة الابيقورية. وسهرة على الطريقة الحنبلية.. عين تنظر الى وجه صبح. وعين تنظر نحو آية نصوح.. لذلك كله قررت توحيد شخصيتها.. واستعادة وحدتها الترابية.. فبدات بتجميد نشاطها في بيت الصرفي.. كفت عن التنقل عبر حبات سبحة.. قاطعت النيابة عنه في بعض الصلوات.. اضربت عن النهوض لاستقبال زواره من مريدين وتلاميذ.. وعن ان تكون كلمة سره الخاصة التي يتعامل بها مع عالم الملائك. ويناجي عالم الارواح.. كانت قد وجدت نفسها حائرة بين حياة التصوف وحياة العريضة.. ولم تطل بها الحيرة. اذ سرعان ما قررت..

موشرة المتعة على الحرمان.. والتبرج على التقشف.. والدعة على الاجهاد..
والعفوية على التكلف.. ثم لم تلبث ان جمعت كل اشائها وعادت الى
الشعر الاباحى النزوات لتجعل منه موضع اقامة دائمة.. كان قد تبقى لها
ظل في هذه الزاوية.. وشعاع على ذلك السطر.. وهمسات تسري بين
بضع جمل.. فسحبت كل ذلك برشاقة وانفلتت من بيت الصوفي.. لتجد
الشعر المترف في استقبالها مفتوح الذراعين.. لقد ضمها كلها اخيرا اليه..
كانت في وقت مضى خالصة له وحدة.. ولما ظهر الصوفي شاطره اياها
حقبة من زمن.. وهاهي الآن تعود كلها اليه. ليعطيها ذراعه. ويضع تحت
تصرفها عربته الانيقة. ويقف عليها كل ثرواته المخبوءة في ابناك
البيان.. ومخازن البلاغة.. فبعد اليوم لن يكون لها وجهان ،

وجه يدعوك الى عروج على اجنحة الملائك.. ووجه يدعوك الى
استلقاء بين اذرع الارائك.. ولن يكون لها عنوانا ، عنوان يبحث عنه
رجال الله.. وعنوان يبحث عنه رجال الشرطة.. ولن يكون لها جوازان ،
جواز يعطيها هوية مسمعة صوفية.. وجواز يعطيها هوية مطربة عصرية..
ومع ذلك لم يكن من الممكن ان تمر من حياة الصوفي دون ان تترك
فيها أثرا.. لذلك كانت تمر بها احيانا سحابة حزن.. او تاخذها نوبة
بكاء.. او تستغرقها لحظة خشوع.. ما تلبث ان تنجلي ليحل محلها الا
يناس والطلاقة والانسجام.. وكانت في حزنها وبكائها وخشوعها لا تقل
روعة عنها في ايناسها وطلاقتها وانسجامها.. وكثيرون من الذين احبوها

بعد عودتها شبه الكاملة الى حياة المرح وحرية التنقل. شفقتهم حبا
بمرحها المشوب بالحنن.. وفرحها الخائف من الفاجعة.. وابتسامها المهدد
بالاسي.. واباحتها المخلوطة بالشعور بالذنب.. كما شاقهم فيها احيانا
الميل الى اطالة التأمل.. والانخراط الى الوجوم.. والنظر الشارد الى
بعيد.. اذ كان الصوفي ما زال يحتل مخيلتها.. يطلق فيها البخور..
ويعملها بالارواح والاشباح.. ويحيطها بالرقى والتعاويذ.. ثم يشوقهم
اكثر من ذلك. انها ما تلبث ان تسترد نفسها.. فتقوم بردود افعال تفاجيء
الجميع.. من ذلك انها فضحت مرة شيئا تخصص في رجم الشيطان..
وصب اللعنات عليه بدون انقطاع.. يجرد سياتا حادة جارحة الاطراف
طويلة اللسنة من حقه المقدس القديم على اللعين.. ويمضي بياض
يومه وسواد ليله يجلد دون هوادة.. حتى صار الناس يعتقدون ان
شيطاننا مهما بلغ مكره وذكاؤه. لا يجرؤ على الدنو من مكان يوجد به
الشيخ.. ولو كشفت الشياطين عن ظهورها وصورها ومؤخراتها لرأى
الناس اخا يد عميقة دامية ربما كانت غير قابلة للالتئام.. لكن الشيخ
كان - فيما روت الكلمة - يحب على طريقته الخاصة.. لا يلطف من
وطأة حقه على الشيطان عندما يخلو الى نفسه. الاخفقة لذينة يختلج
بها قلبه بين حين وآخر.. وحلم يداعب خياله له وسواس جميل.. ما ان
يلما به حتى تنبسط اساريه وتولد بين شفتيه بسمه سرعان ما يفتالها
في الحين.. كانها ذنب وسيم عنده الجمال ولكن تنقصه المشروعية.. او

كانها لؤلؤة مهربة عبر حدود صعبة المجاز.. تطارد بشدة ويؤدي بريقها
اعين المهرين.. ولم يكن الشيخ يحب الامن خلال اللغة.. ولذلك اختلى
بالكلمة ذات ليلة بعد ان احكم اغلاق الباب.. واخذ يمارس عليها كل
احلامه المشبوبة.. يتهاوى من حلق.. ينسحق.. يتزاييل.. يهذي.. ينزف..
يتوتر.. يتهالك.. ينضح بعرق بارد.. كانت الكلمة خبيرة بكل اساليب
الوصال اللغوي.. او الاحتلام اللغوي.. فرضته واستجابت لكل نزواته..
وانتظرت منه ان يواصل.. في الوقت الذي كان فيه فاغرا فاه من بلاهة..
وما ان اصبح الصباح حتى ترصدت له الكلمة في الطريق العام. وما ان
ظهر بلعيته البيضاء. وعصاه ذات الإيقاع الرتيب. وبرنسه القديم..
المنسول الاطراف. حتى انبرت له تتهمة بانه راودها عن نفسها.. واعتدى
على عرضها.. وعلى صيحتها اقبل السابلة من كل الجهات. للتفرج على
الشيخ المتصابي.. بينما انفلتت هي برشاقة تاركة اياه تحت رحمتهم..
وللكلمة ولع خاص بفضح كل من يلقاها ويقابلها سرا.. ويقاذلها سرا..
ويخجل من الظهور في صحبتها امام الناس.. فابغض الاخلاق اليها الجبن
الادبي..

والخوف من اللغة عقب كل مكاشفة عاطفية مع الاشتراط عليها الا
تقول شيئا عن حقيقة بعض الانفعالات.. متى كانت من الصنف المحظور
اظهاره.. الكلمة خلقت لتحيا.. لتتواصل مع اطراف متباينة متنوعة ..
لتهب الناس حسب قدراتهم على الأخذ.. وهي خليفة بان تخالف كل

التعليمات الصادرة اليها بعدم البوح.. وخليقة بان تكشف اى واحد
يفتصبها ويزرع فيها بذرة الحمل.. ثم ينكر انه يعرفها اثر ذلك.. مستدلة
ببصمات اصابعه.. ورائحة ثيابه.. وآثار قدميه.. وبعض اشياءه التي نسيها
اثناء فراره في ارتباك.. لا بد ان تتعقبه وتطارده بكل مaldiها من
وسائل.. حتى تكشفه.. بينها وبينه الزمن.. والناس اذا افلت منها هذه
السنة. ادركته في السنة الموالية.. واذا امتنع عليها في عصر. برزت له في
عصر آخر.. ولديها من الصبر وطول النفس ما يكفي لانتظاره والترصد له
عصورا باكملها.. فاذا فاتها اتهامه صراحة اتهمته ضمينا.. وجرتة الى موقف
الشبهات.. وروجت حوله الظنون والاقاويل.. الذين قابوا بعد وصالها
ومطارحتها الغرام امسكت بهم.. ونادت عليهم عشاقا لها متيمين على
قارعة الطريق العام.. ولم تسكت عنهم ابدا مهما تطاول الزمن.. ولو كان
احتكاكهم بها قصير العمر جدا.. قد لا يتجاوز بضع لحظات.. فمن ايسر
مواجهها انها تميم اللحظة الوجيزة على عصور مديدة.. مثبتة قدرتها على
تصريف الزمن..

وكان ان استفادت الكلمة من ثورة شاملة على مواضع اللغة..
حيث عمت الدعوة الى تحرير الرقيق اللغوى.. ورفع كافة القيود عن
يديه وقدميه.. واستصدار قانون يعطيه حق تمزيق عقود التملك التي اخذ
بها احقا باطويلة.. وحق هدم كافة الحصون والقلاع المشيدة لاحتباسه
من طرف حماة اللغة الصناديد.. وفي الكلمة ميل فطرى الى التحرر.

التقى بهذه الدعوة الى اعادة تحضير النظام اللغوى كله. فاندفعت تقفز فوق جميع الحواجز رافضة وصاية المحيطات والقواميس.. وكل قواعد البلاغة العربية.. غير مقتنعة بان ميراثها العائلي هو وحده الذي يجب ان يكون مصرايرها.. وبان التقاليد القومية هي كل ادا بها.. ومن ثم فانها صارت تبحث عن مواطن الطرافة والشنوذ.. متزحلقه على خد اسطوانة.. ملفوفة في شريط كاسيط.. معجونة بمضغة شوينكوم.. مستلقية على حافة قبعة امريكية.. واثناء تجولها عبر القارات. وادارتها احيانا عقارب الساعة الى الوراء. اتتنا بجواهر من تاج ماري انطوانييت.. وبضع ريشات من قبعة ريتشارد قلب الاسد.. وزوجين من اساور شهرزاد.. وخصلات من شعر كليو باترا.. معرجة على الحاضر. لتلامس آخر تصفيغة شعر نسائي.. وتطل في اجمل حقيبة يد.. وتلف حول ارق حزام.. وتنزل افخم فنادق العالم.. حدثنا بعضهم بان لها بيتا سريا في حى سوهو بلندن.. واستراحة فاخرة في الريف الفرنسي.. وملهى صاخبا بتكساس.. وعوامة مترفة على النيل.. وعشة محضونة بالثلوج في بلاد الاسكيمو.. تتراوح بين الشرق والغرب.. الاول تخصص في تجميل احلامها.. والثاني تولى تأييث بيتها.. وضمنان تنقلها السريع بين عواصم العالم..

يعجبها أن تلعب بخنجر عربي معقوف.. وبمسدس تسحبه من حزام احد رعاة البقر.. تود ان تكون مفتصة في عملية سطو دامية.. وان تكون عضوا في عصابة تطلق الرصاص وتنهب المنازل.. ويلذها ان يكون

لها عشاق من كل الطبقات.. ومن كل الجنسيات.. واحد بكوفية وعقال..
مسجل في دفتر الحالة المدنية للشيخ زياد او الشيخ عامر.. وواحد
بجاكيت وسروال جلديين.. يلوك السيجار.. ويقفز داخل السيارة.. وواحد
ببذلة رسمية كاملة.. ينحني للسيدات.. ولا يعيش الا بالهواء المكيف ولا
يمس الا الاشياء المعقمة.. يهمس في صالون الاستقبال.. ويصخب
بالمصنع في وجوه العمال.. وواحد يضع على رأسه قبعة واسعة الاطار..
بحذائه مهماز.. وبين شفتيه عود ثقاب.. وعلى احدى زاويتي فمه ابتسامة
مفتصة.. وواحد بملابس العمل الزرقاء.. يومن بطريقة البطل المغامر
في السلوك.. وطريقة ماركس في توزيع الدخل القومي .. وطريقة
الخارجين على القانون في قضاء اوطاره من الحب..

ورغم طواف الكلمة العربية وسفرها في جميع الاتجاهات.. فانها لم
تجد اوفق لها من بيتها العربي.. فيه فقط تشعر بالمواطنة الحققة..
وبالدفء والحنو.. وبالظلال الابوية.. والعطف الاخوى.. كل بيت اجنبي
اقامت فيه موقتا كانت تتوقع ان تبعد عنه كانها دخلته لارتكاب سرقة..
او بقصد احتلال غير مشروع.. دخلت بيوتا فخمة يعتبر بيتها الوطني
بالقياس اليها خيمة من وبر.. كل شيء فيها لامع وثمانين.. ولكن التواصل
معه يحتاج الى حرارة الانفعال.. لم تجد لدى الصديق جورج.. والصديقة
جانين.. مثل ما تجده عند عمها ابن زيدون.. او خالها العباس بن
الاحنف.. او جدتها الخنساء.. من صدق العاطفة.. وكريم الخصال.. حقيقة

ان العم ابن زينون يهوى الامتلاك .. وان الخال العباس يفرض الوصاية..
وان الجدة الخنساء تود هي الاخرى بسط النفوذ.. وحقيقة ان جورج اكثر
تحررا.. وان جانين ارحب افقا.. الا ان اقاربها رغم عيوبهم يظلون أوفى
واصدق...

وكان للكلمة موعد مع صوفى من طراز آخر.. من انتاج هذه
الايام.. يحمل شهادات جامعية.. ويتحدث لغة او لغات اجنبية.. ويتخير
العطر وصابون الحلاقة ورباط العنق.. وربما يواظب على نظام
الاستحمام اليومي.. ويسكن بيتا حسن الهندام مصمما بنوق مترف..
مجهزا بمكيف للهواء.. وآخر مبتكرات الحضارة المادية.. وقد لا يجد
غضاظة في ان يتخذ له عشيقة.. وان يكتب شعرا (صوفيا) بجوار منضدة
بها كؤوس ومشهيات.. بينما تبعث سيجارته دخانا ينمقد حلقات
لينسحب مخطوفا الى هنا وهناك.. تتجاور في جيوبه اوراق نقدية
وتذكرة سينما وعلبة تبغ وحوالة بريدية وعنوان صديقة او اشياء من هذا
القبيل.. يمكنه القيام بصلاة صوفية في نفس الوضع الذي هو فيه.. اذ
تخرج روحه الى اعلى.. بعد ان تتهاوى من حولها كل الاشياء الصغيرة..
مثبتة قدرتها على النهوض من قلب الغواية.. لتعود عقبها الى ارض البشر..
والى قلب الغواية بمرونة عز نظيرها..

هذا الطراز العجيب من المتصوفة لا يرى تعارضا بين صبوات
الروح ونزوات الجسد.. بين الانتقال الفجائي من ازهار الشر لبود لير الى

حكم ابن عطاء الله.. بين مبادل ألبر تومورا ثيا واشراقات السهر وردي
بين مادية لينين وروحانية سعدي الشيرازي..

مع هذا الصوفي وجدت الكلمة انفراجا لازمتها.. لانه اراحها من
الاجهاد.. ولبى احتياجاتها الغريزية وهيالها ان تحقق عنفوان الروح مع
عدم التفريط في آدميتها.. مما اتاح لها ان تضع يدها في يد العلاج..
وتومئ براسها لعمر الخيام.. بينما تحتفظ في ذاكرتها بموعد مضروب
للقاء او سكار وايلد.. بعد صلاة مع الغزالي في احياء علوم الدين.. انه
تصوف في مستوى العصر.. يستفيد من آخر صيحة في عالم الثقافة..
تصوف ايجابي.. لا يهرب من مواجهة العالم.. بل يجد الجرأة الكافية
لاطلاع الروح من بين المطرقة والسندان.. والدفاع عن البغي الفاضلة..
ومن كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر.. هذا مع العلم بانه تصوف
لحظة.. لا تصوف عمر.. وفرق واضح بينهما.. تصوف العمر يسط مرقعته
على حياة باكلها.. وتصوف اللحظة حالة نفسية موقته.. يمكن ان تدخل
بين نفسين من سجارة واحدة.. او تفصل بين وصلة من طرب.. وقطعة
من ادب.. تصوف العمر عبء ومسؤولية.. وتصوف اللحظة مسألة مزاج..
متروكة للمصادفة.. تأتي وقت تشاء.. وتذهب وقت تشاء.. جائز ان يخرج
من فنجان قهوة.. او يستوحى من اطراقة رأس.. او يستمد من رشاقة
غصن.. او من اشراقة جبين.. هي حالة شعرية بكل ما فيها من مفاجأة
واستعداد للسقوط من قمة التوهج.. كانت الكلمة سعيدة بتصوف اللحظة.

نقطة نظيفة تكفر فيها عن الذنوب والخطايا.. دون ان تقع في قبضتها..
سجينة عمر بكامله.. بانتهائها - اي اللحظة - تعود لقضاء مآربها
الدنيوية.. تحتك بالاشياء بفشائها الخارجي.. تستعمل اظافرها احيانا..
تقاتل للكشف عن الفجور الكامن في خجول المعاني.. تدل على نقطة
الضعف في الغزل العفيف.. تلمس العنر للعين اذا فسقت بنظر.. واللسان
اذا انغمس في لغو.. والجنب اذا استنام لفاحشة.. والخيال متى طاف حول
فاكهة حرام.. مستمتعة بالتردد بين الخطيئة والتوبة.. دون ان يكون لهذا
التردد آخر.. لدرجة تصير معها الخطيئة والتوبة حجرتين داخل مبنى
واحد.. لا يكلف التحول من احدهما الى الأخرى إلا خطوة بسيطة..
بغية تغيير الجو.. ودفع الرتبة.. وكعادة الخطيئة.. فانها غالبا ما
تحرص على التجميل.. والزينة.. وروث الصورة والمظهر.. نظرا لشعورها
بالنقص.. وحاجتها الى اثبات الذات.. وافتقارها الى سلاح المشروعية..
وكثيرة هي الاشياء التي لا يكون معها حق.. فتتمسك بالجمال.. كمبرر
لطيف لوجودها.. والخطيئة من هذا النوع.. وغير بعيد تقف التوبة.. وقورا
هادئة عاطلة عن الزينة.. تنتظر.. وتنتظر.. من غير ما قلق او ملال.. اياما
وسنين واحقا.. والى آخر العمر.. وقد لا تنتظر الا بضع لحظات.. كحلم
الوسنان.. او اغفاء اليقظان.. لتأخذ من الخطيئة بعض مواقعها.. واخذت
الكلمة تعطي من خطيئتها لتوبتها.. فكلما زلت قدمها ومال بها الهوى
ازدادت التوبة بروزا كمنقذ وملاذ من مبادل الغواية.. وتاكدت اهميتها

بصورة اشد الحاحا.. وما ان تحتويها التوبة معلنة استردادها حتى تلوح الخطيئة للكلمة مسيلة للعاب.. رقيقة او وقحة.. انيقة او وسخة.. مجانية او مدفوعا ثمنها مقدما.. حيوانية بدائية السلوك.. او مهذبة وافرة الحظ من ثقافة ودمامة ولين.. فترتد اليها على امل التطهر جديد.. ووقعت الكلمة مرة اخرى في قبضة الازدواجية.. مستعانا عليها بما فيها من عزوف عن النوق الثابت. والحاسة الجمالية ذات البعد الواحد.. فما زالت تجد لها مكانا بين الصلوات وبين الصبوات.. في فردوس الايمان وجهنم العصيان.. سطر يدنيها من الشفوف. وسطر يهوي بها نحو المهالك والحتوف.. بيناهي دعاء تهمس به شفة راجفة.. اذا بها غناء يشدو به عازف او تلفو به عازفة..

ما الكلمة التي ملأت بياض هذه الصفحات..؟ خمنوا..!

عبد العلي الوزاني

فاس

مناسبة بزوغ القرن الخامس عشر الهجري :

أصول الحضارة الإسلامية

د. محمد زنبير

من الأخطاء الشائعة النظر الى الحضارة الاسلامية كظاهرة مقصورة على بعض العواصم الكبرى مثل دمشق وبغداد وقرطبة كما يتراءى ذلك في كثير من دراسات المؤرخين العرب المعاصرين. والحقيقة أنها ظاهرة اجتماعية كلية أي انها تمتد على المجتمع بكامله. ولذلك فإن دراستها تقتضي النظر إليها من سائر الجوانب والمستويات التي تدخل في الحياة الاجتماعية. وبعبارة أخرى. الحضارة الاسلامية هي نتاج الشعوب التي انضوت تحت لواء الاسلام من أقصى الشرق الى أقصى الغرب. ولذلك فإن مراكزها متعددة. وآثارها تلوح لا في الحواضر وحدها. ولكن في البوادي. أيضا. ولها ته الملاحظة الاساسية انعكاساتها على منهاج الدراسة. بحيث لا يسوغ لنا أن نركز كل اهتمامنا في بعض المدن الكبرى وفي بعض الميادين المختارة (1).

11 معظم الكتب والدراسات بالعربية له تهته بعياة الريف والبادية.

خلق الاسلام إطارا جديدا وبكرا لنشاط الشعوب التي انضمت اليه وأصبحت في حوزته. وكان من نتائج ذلك ،

1 - أن وحد بينها في العقيدة والمبادئ الروحية والاخلاقية فاكسبها شخصية تاريخية تميزها عن باقي الشعوب .

2 - أن قوى فيما بينها أسباب التعاون والتآزر. مما أدى بكل شعب إسلامي إلى أن يضع تراثه وخبرته كمساهمة في بناء الحضارة الإسلامية.

3 - أن دفع المسلمين. انطلاقا من بعض المبادئ الأساسية. إلى البحث والاجتهاد في وضع مقومات جديدة للمجتمع الإسلامي تمس بحياتهم الجماعية. بحيث لم يكن هنالك تقييد ولا تضيق ولا توجيه مفروض. بل ترك لهم قدرا كبيرا من الحرية وفتحت الأبواب أمامهم ليبتكروا ويبدعوا.

4 - مع طول الاحتكاك والتعارف والتعاون بين الشعوب الإسلامية المختلفة. أخذ مفهوم الأمة. الوارد في القرآن والدال على مجتمع هادف ومنظم. يبرز إلى الواقع شيئا فشيئا بكل ثقله. ويكتسب أهميته التاريخية القصوى. التي لا يمكن أن نفهم التاريخ ولا الحضارة الإسلامية بدون الرجوع إليها.

ونظرا للأبعاد العميقة والكبيرة التي عرفتها الأمة الإسلامية ككيان تاريخي. من جهة. ولاتساع العالم الإسلامي وكثرة شعوبه. وتعدد مراكزه

الحضارية. وطول تاريخه. من جهة أخرى. فمن الضروري التساؤل عن أصول الحضارة الإسلامية. فهي إسلامية بروحها واتجاهها. ولكنها لم تمتنع عن الاستفادة من تجارب الغير، عملاً بشعار.. الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أنى وجدها... وهذا ما أكسبها صفتها العالمية. ولا يعقل بتاتا أن تلتقى شعوب كثيرة مع بعضها. كما حدث في تاريخ الاسلام. دون أن تقدم شيئا من تراثها وتجربتها. من كل ذلك. يتبين لنا أننا نستطيع أن نصنف تلك الأصول الى نوعين :

أ - أصول مادية.

ب - أصول فكرية وروحية.

ولست في حاجة الى تأكيد أن هاته الاصول لم تبرز كلها دفعة واحدة. بل تطلبت اختمارا ونضجا تاريخيا. بحيث إنها وليدة مراحل تاريخية لا بد من اعتبارها :

أ - مرحلة عربية بحتة ، من البعثة النبوية الى نهاية الخلفاء الراشدين.

ب - مرحلة عربية مع اقتباس محدود ، تمتد على حكم الدولة الأموية بالشرق.

ج - مرحلة التفتح على الثقافات الأخرى والتمازج معها ابتداء من قيام الدولة العباسية.

ولذلك فإن البحث عن أصول الحضارة الإسلامية يتطلب منا أن لا نحصر نظرنا في نطاق القرنين الهجريين الأولين. بل أن نوسع رؤيتنا الى عهد الازدهار بكامله. الشيء الذي يشمل القرون الستة الأولى من تاريخ الاسلام. وهو ما دعاه المستشرق الفرنسي المختص في دراسة الحضارة الإسلامية. «دومينيك سورديل». بعبارة «العصر الكلاسيكي».

1 - الاصول المادية

من الخطأ الكبير النظر الى الحضارة الإسلامية على أنها مجرد أثر فكري ونظري لا يخرج عما بقى لنا من تراث مودع في الكتب. بل إنها عمل إنساني شامل جرى في بقعة أرضية معينة وشمل كل أنواع الانتاج الفكري والمادي. وبنى على أساس حياتي وبيولوجي حتى يضمن للمجتمع الاسلامي شروط النمو والقوة والاستمرار. (2) ولهذا. فإن جانبه المادي يستوجب النظر اليه بكل اهتمام.

أ - الجغرافية :

العالم الاسلامي يمثل وحدة جغرافية متصلة من المحيط الأطلسي الى بحر الصين. غربا وشرقا. ومن أفريقيا الوسطى الى منطقة الاورال. جنوبا وشمالا. فهو. في معظمه. يمتد على قارتين أفريقيا وآسيا. ويحتل منطقة وسطا بين الأراضي ذات المناخ المعتدل والاراضي الواقعة في المناخ الاستوائي.

(2) الأبحاث الأركيولوجية هي الكفيلة وحدها بتوسيع معلوماتنا عن هذا الجانب المادي.

والظاهرة الاساسية المشتركة بين هاته الاراضى والتي تجعل منها وحدة. بشرية لها خصوصيتها هي أن معظمها يقع في منطقة يغلب عليها الجفاف، بحيث لا تتلقى من الأمطار ما يكفى لضمان زراعة منتظمة. وتوفير غلة سنوية قارة. هذا بغض النظر عن الصحراء القاحلة التي تحتل جزءا كبيرا منها.

وبخلاف ما نشاهد في أوروبا. نجد الزراعة في العالم الاسلامى تنحصر في مناطق محدودة. نذكر منها :

- الواحات المنبئة في المناطق الجافة : درعة. سجلماسة. بسكرة. الطائف. المدينة الخ...

- أحواض الأنهار الكبرى : النيل. دجلة. الفرات. الهندوس. سيحون. جيحون. حيث يستغل الماء بطرق مختلفة لرى المناطق المحاذية للنهر التي تمثل جزيرة مخضرة وسط الفيافى المجاورة لها. وهكذا اسميت المنطقة الزراعية في العراق السواد بمقارنتها بالاراضى الجرداء المحيطة بها.

- أحواض الانهار الصغرى التي يمكن استغلالها بإقامة بعض السدود أو بفتح بعض الترع في جوانبها.

- أودية الجبال الكبرى : الأطلس. لبنان. طوروس. زغروس. هندوكوش. بامير التي تستفيد من ذوبان الثلوج. فتساعد على أنواع من

الزراعة. بالإضافة الى ما يكسوها من غطاء نباتي طبيعي كالغابات والمروج.

● الأقاليم المعاذية للبحر المتوسط. التي تتلقى نسبة من الأمطار تساعد على مزاولة أنواع من الزراعة كما هو مشاهد في بلاد المغرب.

- الأقاليم الخارجة عن المنطقة الجافة ، آسيا الموسمية. أفريقيا السوداء. اذ من المعلوم أن الظروف الزراعية تختلف هاهنا بسبب تفاوت الأمطار بكثرة (3).

المتعارف في الأذهان هو أن ثروة العالم الاسلامي كانت تكمن في الفلاحة. لكن اذا اعتبرنا المعطيات المحللة آنفا ونظرنا الى المساحة العامة للعالم الإسلامي. لا يسعنا الا أن نسلم. بأنه فقير من الناحية الزراعية. وهذا ما يتجلى لنا تاريخيا عندما نذكر بعض السنوات التي وقعت فيها المجاعة. أو انحس فيها المطر. أو ارتفعت فيها أثمان المواد الغذائية.

ومع ذلك. فلا ينبغي أن تنسينا هاته الملاحظة المهمة. بعض المزايا الأساسية التي يتصف بها العالم الاسلامي .

(3) مع ذلك. الزراعة بهاته المناطق لها خصوصياتها. كما يتراءى من الدراسة الجغرافية.

- من حيث الموقع : إنه يقع في وسط العالم القديم ويكون صلة وصل ضرورية بين الغرب والشرق الأقصى. وهذا ما جعله مشرفا على شبكة عالمية من طرق المواصلات البرية والبحرية.

- من حيث الجوار البحري : كان العالم الإسلامي يتحكم في عدة نقط ومميزات بحرية رئيسية. مثل. بوزغاز جبل طارق. بحر القلزم (قنال السويس). البحر الأحمر. الخليج العربي. البحر الهندي الخ... (4).

ب - المعطيات الاقتصادية والاجتماعية

بينت لنا هاته النظرة المختصرة عن الجغرافية كيف أن موارد المعيشة لم تكن متوفرة بالصورة الكافية والمنتظمة في العالم الإسلامي حتى تظمن لمجتمعاته كل شروط التوازن والاستقرار ولكي نفهم هذا الواقع بكامل معناه. يجب أن نقارن وضع العالم الإسلامي من هاته الناحية. بوضع البلاد الأوروبية.

1 - أول ما يظهر لنا الفرق في وضعية السكان أنفسهم. ففي الوقت الذي نجد فيه الظروف الطبيعية تضمن لسكان أوروبا نوعا من الاستقرار في السكنى والنشاط الاقتصادي. نجد سكان العالم الإسلامي ينتقمون. تحت ضغط الظروف الطبيعية الى مستقرين ورحل، الأمر

الذى تنشأ عنه تناقضات اجتماعية خطيرة تتغلغل أثارها في البنيات الاقتصادية والسياسية.

ومن جملة تلك الآثار. استمرار الظاهرة القبلية التى تصل الى أقوى مظهر لها فى المجتمع البدوى. على الخصوص. ورغم أن الاسلام دعا الى تجاوز الانقسامات القبلية وأحل محلها الأمة التى توحد بين المسلمين. فإن الحتمية الطبيعية والظروف الاجتماعية التى طفت على العالم الاسلامي شجعت القبيلة على الاستمرار حتى إن ابن خلدون لاحظ فى القرن الثامن الهجرى أن العصبية القبلية كانت هى ركيزة الحياة السياسية فى الدول الاسلامية.

2 - اذا كانت الظروف الاجتماعية أتت ببعض السلبات. فلا ننس أن مواجهة الانسان لها تجلت فى مجهودات كانت لها جوانب ايجابية فى المستوى الاقتصادي :

- فقد استفاد المسلمون من موقع بلادهم الجغرافى ليقوموا بنشاط حافل من أجل تنمية ثروتهم الداخلية عن طريق المبادلات التجارية. فكانت هنالك شبكة واسعة من الطرق البرية لتنقلات القوافل فى آسيا وأفريقيا. وكانت هنالك خطوط للملاحة فى البحر الاحمر والخليج العربى والبحر الهندي والبحر المتوسط وغيرها (5).

- كما أن الاتصالات البشرية الوثيقة بين المسلمين من مختلف الأقطار أدت إلى خلق وحدة اقتصادية بين بلاد متباعدة وأراض متنوعة وشعوب مختلفة. ولا شك أن موسم الحج ساعد على تشجيع الاتصال بين المسلمين . فأمكنهم أن يتبادلوا المعلومات والخبرات ووضموا المشاريع المشتركة بينهم في ميادين التجارة والفلاحة والصناعة. فكانت هنالك تيارات اقتصادية بين الشرق والغرب. نجهل عنها اليوم الشيء الكثير. ولكن نلمس آثارها في بعض الأمثلة كتجارة الذهب والرقيق . وانتقال بعض نماذج الزراعة من الشرق إلى الغرب الخ...

- ويرتبط بتلك الوحدة تنشيط الحركة الاقتصادية داخل العالم. بصفة عامة. ومساعدة أوروبا نفسها على الخروج من عزلتها الاقتصادية. كما تدل على ذلك المبادلات التي قامت بينها وبين البلاد الإسلامية . بالذات. وفي الوقت نفسه. كان العالم الإسلامي صلة وصل بينها وبين الشرق الأقصى. وهنا يخالف ما ادعاه هـ بيرين في كتابه محمد وشارلمان (6)

- استطاعت الحضارة الإسلامية منذ نشأتها أن تحافظ. بوجه عام. على الرصيد الاقتصادي للعالم القديم. حيث ارتكزت عليه وجعلت منه منطلقا لنشاطها ونموها. ويتجلى ذلك في الأبقاء على عدد من

(6) نص ابن خرداد به عن اليهود الرذائية في

البنيات والمؤسسات والتقاليد التي وجدها المسلمون في البلاد المفتوحة. وهذا راجع. بالطبع. لكون الفتح الاسلامي لم يركز على الدمار والتخريب كما حدث عند غارة الشعوب الهمجية على اوروبا في مستهل العصر الوسيط أو عند غارة المغول.

- ومن أهم مظاهر هذا النشاط الاقتصادي البحث عن المعادن لنفسية من ذهب وفضة. لأنها كانت هي أساس النقد الاسلامي. حتى نستطيع أن نقول إن الحضارة الاسلامية كانت هي حضارة الدينار والدرهم.

هذا الاقتصاد. برغم نموه وازدهاره. لم يستطع أن يتجاوز بكثير الحاجات المعاشية ويترك من الوفرة ما يؤدي الى خلق بنيات اقتصادية جديدة تؤدي. بدورها. الى احداث تغييرات عميقة في المجتمع. كما حدث في الجمهوريات الايطالية. مثلاً. حيث ظهرت البوادر الاولى للرأسمالية التي فتحت باب التطور نحو العالم الحديث. ومع ذلك. فقد كان من المظاهر الايجابية للحضارة الاسلامية (7).

3 - يبقى علينا بعد هذا أن نتحدث عن العامل البشري في قيام الحضارة الاسلامية.

Hadj Sadouk Mohamed : Description du Maghreb... p. 20.
J. Pirenne : Les grands courants. 11/89-96

- استعمالنا لكلمة حضارة اسلامية يبرز من أول وهلة. ذلك العامل البشرى. اذ يعنى أن تلك الحضارة ليست من صنع العرب وحدهم. بصفتهم الشعب الفاتح. ولكنها من صنع كل الشعوب الاسلامية وهذا يدفعنا الى توضيح عن طبيعة الفتح الاسلامى. اذ طالما تقدمه بعض الدراسات المفرضة كعملية أمبريالية واستعمارية فى مستوى الفتح الرومانى وغيره. والواقع أن الأمر يختلف كثيرا عن ذلك. فلئن جاء العرب كفاتحين فإنهم جاءوا باسم دين وعقيدة. ولذلك فإنهم عرضوا على الشعوب التى غزوها المساواة فى الحقوق والواجبات إن دخلوا فى الإسلام. وهذا فرق جوهري. وتجلى أثره فى كون العرب لم يأتوا بمخطط لانتزاع الاراضى من اصحابها أو لا بتزاد أموالهم. بل إن عددهم ظل. على العموم. محدودا فى الاراضى المفتوحة. ولذلك. فإن حضورهم لم يكتس صبغة أمبريالية تجلت فى علاقات بين غالب ومغلوب أو فى استغلال اقتصادى لصالح الفاتحين (8). ومن ثم شمرت الشعوب التى أسلمت أنها اكتسبت شخصية جديدة مبنية على حرية. وبذلك استطاعت أن تأخذ المبادرة من تلقاء نفسها وتساهم عن طواعية فى بناء الحضارة الاسلامية. وهذا ما يفسر لنا كون الحضارة الاسلامية حملت طابع سائر الشعوب الاسلامية.

(8) ت. أرنولد، الدعوة إلى الإسلام.

- وهذا يشير انتباهنا الى سرعة انتشار الاسلام بين الشعوب المفتوحة وتعريب عدد منها.

2 - الاصول الفكرية والثقافية

المظاهر المادية لا تحمل أى معنى فى حد ذاتها اذا لم يكن وراءها فكر يكيّفها ويوجهها فى الوجة التى تتلاءم مع الرغبة الانسانية. ودون أن ندخل فى مناقشة عقيمة عن العلاقة بين المادة والروح. نظل فى الواقع الملموس لنلاحظ أن هنالك تفاعلا مستمرا بين الجانب الفكرى والجانب المادى فى الحضارة. بوجه عام ويتميز الفكر بدوره الخاص. اذ هو الذى يعبر عن الحضارة بأساليبه المتنوعة. وهو الذى يجعلها مفهومة لدينا.

سبق لنا أن بينا أن الحضارة الاسلامية وليدة الاسلام فى روحها واتجاهها. ولكن هذا لا يعنى أنها قطعت الصلة بما ظهر قبلها فى التاريخ أو عاصرها من حضارات . بل إن الملاحظة العامة التى كاد يجمع عليها المؤرخون هى أن الاسلام كدين ودولة تميز بكثير من التسامح والتفتح، فقد احتضن فى مجتمعه فئات من اليهود والنصارى والمجوس والبوذيين الخ... وتعامل معهم على أساس التعايش بالحسنى فاستفاد من تجربتهم واقتبس من تراثهم. حتى إن بعض المتحاملين على تاريخ الاسلام قدموا حضارته كتلفيق لعناصر مقتبسة من حضارات أخرى. والواقع أن مثل هاته الدعوى مردودة. لأنها تتجاهل مزية أساسية تحلى

بها الاسلام وهي أنه استطاع أن يخلق صعيدا كبيرا لالتقاء عدة شعوب من الشرق والغرب، منها الفتية، ومنها ذات التاريخ العريق، فاستطاع من هذا اللقاء العالمي أن يخلق تركيبا جديدا وطريفا هو الذى نسميه اليوم الحضارة الاسلامية، وهو تركيب له خصوصيته ووجهه الذى يعرف به والذى لا يمكن أن يقع أى اشتباه فى نسبته ،
ولذلك فمن المفيد التعرف على العناصر التى يتكون منها ،

أ - التراث العربى : (9) وقد المعنا اليه فيما سبق عند الحديث عن حضارة العرب فى الجاهلية، وهذا التراث غنى ومتنوع اذا اعتبرنا الآثار الموجودة فى جهات مختلفة من الجزيرة العربية، وخاصة فى اليمن والخليج، وهذا موضوع ما زال لم ينل نصيبه من الدرس.

نضيف الى ذلك التراث الأدبى الجاهلى الذى اهتم الرواة بحفظه وانكب عليه العديد من اللغويين والنحاة والادباء يشرحونه ويعلقون عليه ويعطونه، مقاما كبيرا فى مجالسهم وأنديتهم، وهو فى الواقع، تراث ضخم يتمثل فى ،

- اللغة التى وقع الاهتمام بجمعها لأنها لغة القرآن.
- الشعر الذى يشتمل على عشرات الدواوين، يضاف الى ذلك

(9) نشير هنا بالخصوص إلى :
عبد العزيز سالم : تاريخ العرب فى العصر الجاهلى.

أخبار الشعراء ونوادرهم وما أثير حولهم في بعض الأحيان من قصص وأساطير.

- الأمثال : التي تقدم لنا لونا من الأدب الشعبي تتجلى فيه عقلية الجماعة وحكمتها وأخلاقتها وقيمها. ومن المعلوم أن أمثال العرب نالت نصيبا وافرا من اهتمام العلماء والادباء في عصور ازدهار الثقافة الإسلامية (10)

- أيام العرب وقصصها : وهو لون آخر من الأدب الذي يمتزج فيه التاريخ بالأساطير يعبر بطريقة أخرى عن شخصية العرب في الجاهلية وعقليتهم.

- نماذج من النشر تتمثل في خطب وأقوال ورسائل. الخ...
وقد أثير الشك حول صحة هذا التراث. أو البعض منه بالاحرى. ولكن الأمر لا يعدو أن يكون موقفا منهاجيا. بحيث ان الحجج بين الشاكين والمصدقين متكافئة. وليس هنالك أى مقياس قاطع يساعد على تمييز الصحيح من المنحول. ومهما قيل في هذا الموضوع. فالمهم يكمن في :

(10) م بنش نفة ، أمثال العوام في الأندلس.

١ - أنه من المستحيل أن يكون كل هذا التراث منحولا. فقد تواترت الروايات من كل الجهات على وجوده. فإذا كان هنالك تزوير وانتحال. فانه لم يمس الا بالجزء القليل.

٢ - صعوبة التمييز بين الصحيح والمنحول تبين. على الاقل. أن هذا الأخير ظل وفيما لصفات الادب الجاهلي. كما أنه يعكس بيئة الجاهلية وعقليتها. فهو يحتفظ. اذن. بقيمة الشهادة المقبولة.

٣ - كون المسلمين تعاملوا مع هذا التراث. على أساس أنه جاهلي وتأثروا به في كتاباتهم. حتى إن طه حسين الذي كان زعيم المتشككين في الادب الجاهلي. عاد في الأخير فاعتبر أنه صورة لما يمكن أن يسمى النموذج الكلاسيكي في الادب العربي (11).

وعلى أي. فنحن نلمس أهمية هذا التراث في دوره التاريخي الفعال الذي استمر الى اليوم والذي يبرز لنا في الظواهر التالية :

١ - المحافظة على اللغة العربية في صورتها الأصلية عن طريق دراسة ذلك التراث واتخاذ مرجعا أساسيا في جمع اللغة وتحديد قواعدها.

٢ - ايجاد صورة مثالية للمروبة والشخصية العربية تتمثل في عدد من الصور الاخلاقية والإنسانية مثل الكرم والشجاعة والمروءة الخ... ولا أدل على ذلك من وجود مجموعات شعرية تقوم على هاته الفكرة

(11) طه حسين، أله ان انظر البحث الأول بعنوان: الأدب العربي بين أمه وعده.

مثل «حماسة» أبي تمام و«حماسة» البحتري وقد ظل هذا التراث يدرس ويحفظ أجيالا بعد أجيال ويغذى كل المثقفين باللغة العربية بحيث نلمس تأثيره (12) في كثير من الأعمال الأدبية التي كتبت بعده بقرون عديدة.

٣ - خلق نماذج وأشكال أصبحت كلاسيكية ولم يعد من السهل التحرر منها. يكفي أن نشير مثلا. الى تأثير القصيدة الجاهلية في القصيدة العربية عبر كل العصور الاسلامية فإذا خرجنا من الميدان الأدبي اللغوي البحت الى ميدان الحياة بأوسع معانيها. يمكننا أن نكتشف ملامح من البداوة العربية تسربت الى المجتمعات الاسلامية. وخاصة منها تلك التي استعربت وتطعمت بهجرات من القبائل العربية.

ب - الاسلام

هو الأصل الأول. بطبيعة الحال. وأثره عميق وشامل في الحضارة الاسلامية. فهو يمس بالحياة الفردية والجماعية وكان هو المرجع الأول الذي يعود اليه المسلمون في معالجة قضاياهم وتنظيم حياتهم. فهو أصل تزيكه العاطفة الدينية وممارسة الحياة الروحية. وقد سبق أن تحدثنا عن مضامينه. ويكفي أن نذكر الآن. باختصار. أن دوره الأساسي يكمن بالخصوص في :

B. Farès : l'honneur chez les arabes avant l'Islam.

- التنظيم العام للمجتمع الذي انتقل الى كل المجتمعات الاسلامية عن طريق التقاليد التي ورثتها عن مجتمع المدينة. ذلك المجتمع الذي تصوره النبي (ص) وأوجده حسب التقاليد الاسلامية الجديدة. ونحن نرى صورة ناطقة منه في أي مدينة اسلامية بمساجدها ومقابرها واسواقها ومعالمها المختلفة. ولا ننس. أيضا. فكرة الأمة التي كانت أول ما حرص عليه النبي (ص) حينما هاجر الى المدينة. وهكذا يظهر طابع الاسلام في البنية العامة للمجتمع الاسلامي.

- التوجيه العام لحياة المجتمع : وضع الاسلام للمجتمع الاسلامي جملة من الشروط والقيود والالتزامات التي تحد له حدودا وتوجهه في وجهة معينة. فبرغم كونه ترك له كثيرا من الحرية في الاتصال بالمجتمعات والأديان الأخرى. وأخذ بكثير من التسامح والتفتح الفكري. فإنه وضع معيارا دقيقا وصارما لكل اقتباس او تقليد عن الغير. بحيث منع أو قاوم كل ما يتنافى مع تعاليمه. على أن هاته القضية لا ترجع الى الاسلام في حد ذاته بل هي مرتبطة بالدولة الاسلامية التي مرت من أطوار مختلفة فعرفت فترات من التحرر الفكري النسبي وأخرى من التزمّت والانطواء. وهنا بالضبط هو دور الايديولوجية في المجتمع وتجلت هاته الأدوار في عدد من الظواهر نذكر منها. على الخصوص :

- العقيدة : تمثل أعلى التزام بالنسبة لكل فرد مسلم اذ بها تتم له صفات المؤمن. ويرعاها المجتمع ويفار عليها بكل صرامة.

• الأسس التشريعية ، نظمت حياة المجتمع في مستويات متعددة وكيفته تكييفاً خاصاً. نلمسه في ذلك التراث الضخم المتجسم في الفقه الاسلامي.

- المبادئ الأخلاقية والسلوكية : نجدها مسطرة في العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. كما انكبت على توضيحها وتحليلها جملة وافرة من الكتب والخطب والمواعظ. وظهر أثرها في الحياة اليومية ومواقف طائفة من الرجال تحدث عنهم التاريخ وتلخص جانب منها في العمل بالمبدأ المشهور : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- الحياة الروحية : نمنى بها تلك الطريق التي يسلكها المؤمن فيتجاوز المطلوب منه. ويريد أن ينتقل من درجة الايمان الى درجة الاحسان، وقد اختار بالفعل عدد من المؤمنين هاته الطريق. فكان منهم المرابطون والمجاهدون والزهاد والمتصوفون والأولياء الخ...

كل هاته المعطيات التي استعرضناها باختصار وبدون حصر تبين لنا أنه من الطبيعي أن يكون وقع الاسلام في المجتمع عاماً وشاملاً وأن يكون له الحكم في كل الأصول الأخرى التي أثرت. بصورة أو بأخرى على حضارته (13).

(13) عن هذا الفصل راجع، مثلاً : - رشيد رضا ، الوحي المحمدي... أحمد أمين : فجر الإسلام.

3 - الحضارات الأجنبية القديمة أو المعاصرة ،

لم تمض على وفاة النبي (ص) الا سنوات معدودة حتى كانت الفتح الاسلامية الكبرى تنطلق من جزيرة العرب لتمتد بعيدا في الشرق والغرب وتربط الى الدولة العربية الاسلامية الناشئة شعوبا مختلفة بلغاتها وحضاراتها وكان الفاتحون راغبين في نشر الاسلام بين المفتوحين. شعارهم الدعوة الى الدين الجديد. مما جعل موقفهم من تلك الشعوب يتسم بفكرة التقارب والتعارف. وهذا ما سهل عملية التمازج منذ الصدر الاول للاسلام (14). وبما أن العرب كانوا يعيشون في بيئة بسيطة متواضعة. فقد وجدوا لدى الأمم الأخرى تنوعا وغنى في موارد الحضارة ومظاهرها. أي ما يقضي حاجتهم في سبيل بناء دولتهم وتنميتها. وفي سبيل رفع مستواهم الحضارى والفكرى.

ولئن كان هنالك من نظر الى هذا التراث العجمى بعين التعصب والرفض من بين المسلمين الأولين. فإن الاتجاه الغالب كان هو التفتح والاتصال بقصد الاستفادة والاقتباس كلما كان ذلك. ممكنا ومفيدا. والخلفاء الراشدون أول من أعطى المثال على ذلك في سبيل تنظيم دولتهم (15) ومن الأقوال المأثورة التى لها ارتباط بالآداب الاسلامية ،

(14) ت أرتوئد ، الدعوة إلى الإسلام.

(15) مثال ذلك اقتباس عمر لنظام الديوان عن العجم. واحتفاظه بعدد من المنشآت الإدارية التى كانت موجودة من قبل في الأراضي المفتوحة.

«الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أنى وجدها». وأطلب العلم ولو في الصين». فالرغبة في الاستفادة من تجارب الأمم وحكمتهم واضحة في مثل هاته الأقوال.

ولذلك فإن الاتجاه الذي غلب على الدولة الإسلامية في أطورها الأولى هو التفتح والاستفادة لأن فهمها للإسلام كان بعيدا عن التعصب، مسلحا بالتبصر. فالخلفاء الأمويون الأولون لم يجدوا أي خير. أثناء الفترة الأولى من حكمهم. في المحافظة على اللغتين البيزنطية والفارسية لتسيير بعض مصالحهم الإدارية. كما أنهم استعانوا بكتاب من نصارى الشام ودهاقين فارسيين في دواوينهم المركزية والإقليمية. فلما جاءت الدولة العباسية، لم يبق ميز بين العرب وغيرهم. ولا بين الفاتحين والمفتوحين وتكون مجتمع جديد في بغداد والبصرة والكوفة امتزجت فيه شعوب مختلفة من عرب وفرس. وأتراك وزنوج ومغاربة وغيرهم. فانفتح المجال لتسرب تأثيرات من مصادر متعددة على الحضارة الإسلامية الناشئة

وقد سهل عملية التلقيح حدثان كان لهما الأثر الحاسم في إمداد الحضارة الإسلامية بالروافد المعجمية .

أ - استقرار جاليات عربية مهمة بالأقطار المفتوحة في الشرق والغرب. سرعان ما عملت على نشر اللغة العربية وآدابها حتى أصبحت هي لغة الإدارة والثقافة في بلاد الترك والإيرانيين والبربر والاسبان الخ.

ب - دخول أبناء الشعوب المفتوحة إلى الإسلام. على أوسع نطاق.
وفي أمد وجيز. فما لبثوا أن أصبحوا يزاحمون العرب في بناء الدولة
الإسلامية وفي مختلف الأنشطة السياسية والاقتصادية والثقافية حتى ان
الجاحظ نطق برأيه المشهور ،

«دولة بني العباس أعجمية خراسانية. ودولة بني مروان أموية
عربية...».

ويذهب ابن خلدون أبعد من ذلك ليؤكد أن حملة العلم في الملة
الإسلامية أكثرهم العجم لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في
القليل النادر ، وإن كان منهم العربي في نسبه. فهو عجمي في لغته
ومرباه ومشخته. «ويرى أنها ظاهرة طبيعية ومعقولة مادام العلم مندرجا
في جملة الصنائع. وقد كنا قدمنا أن الصنائع من متحل الحضرة وأن
العرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد عنها العرب»
(16).

من دون شك أن هاته الآراء قابلة للمناقشة . لما تنطوي عليه من
مبالغة. ولكن يبقى منها شيء مؤكد لا سبيل إلى تجاهله الا وهو أهمية
المساهمة التي قدمتها الشعوب العجمية في بناء الحضارة الإسلامية.

(16) المقدمة (ط بيروت 1967) ، ص 1047.

وهذا ما يظهر لنا بكل وضوح حينما ندخل في الدراسة التفصيلية لمظاهر تلك الحضارة (17).

يمكننا أن ننطلق من مبدأ عام فنقول إن كل الثقافات المحلية في الامبراطورية الإسلامية دخلت بسهمها في ذلك البناء العظيم. فهناك آثار القوط والبربر والزنوج والاقباط وشعوب الهلال الخصيب والفرس وشعوب آسيا الوسطى والهنود الخ... وما زلنا في حاجة إلى دراسة تبين لنا بدقة أنواع تلك المساهمات وأهميتها.

لكن هنالك حضارات معينة كان أثرها أبرز وتستحق منا وقفة خاصة فمن أهم الحضارات التي كان لها تأثير على الحضارة الإسلامية، يجب أن نذكر، على وجه الخصوص ،

أ - الحضارة الفارسية ،

كان الفرس أكثر الشعوب المفتوحة اختلاطا بالعرب. نظرا للجوار الوثيق والعريق فيما بينهم. ونظرا لكونهم بعدما اندثرت دولتهم الساسانية. اندمجوا في الدولة الإسلامية الناشئة وشاركوا في بنائها بخبرتهم. وسرعان ما تولوا فيها مناصب المسؤولية والرياسة. وهذا ماتم بأجلى صورة في عهد الدولة العباسية. ثم لا ننسى أن العراق الذي

(17) انظر مناقشة أحمد أمين في ضحى الإسلام 1/191.

استقرت به الدولة العباسية كانت تغلب عليه المدنية الفارسية لأنه خضع قبيل الفتح الإسلامي عدة قرون للدولة الساسانية.

ظهر أثر الفرس في نظام الخلافة العباسية، وفي حياة البلاط الخلفي، وفي حياة عدد من رجال الدولة في بيوتهم ودواوينهم. كما ظهر في اللباس والطبخ وفنون الألعاب والاحتفال بالأعياد الفارسية. ورافق هذا التأثير تسرب عدد كبير من الألفاظ الفارسية التي لها دلالة حضارية إلى اللغة العربية يضاف إلى كل هذا أن الفرس كانت لهم ثقافة، وقد تصدى عدد من المترجمين لنقل كتب فارسية وعلى رأسهم عبد الله بن المقفع الذي ترجم كتباً فارسية مهمة تتعلق بالتاريخ والأدب والسياسة. ولا ننس أن نشير إلى أن الفرس كانت لهم أيضاً كتب في التنجيم والهندسة والجغرافية. وسرعان ما ظهرت علامات هذا التأثير في الأدب من شعر، ونثر. وفي التأليف العلمي وفي الفنون الجميلة. على اختلافها. وفي عدد من التقنيات والصناعات. بحيث يمكن القول إن التراث الفارسي دخل برمته في تركيب الحضارة الإسلامية بعد تجريده من آثار الوثنية والجاهلية (18).

(18) دراسات متعددة مثل : يحيى الخشاب ، التقاء بين الحضارتين العربية والفارسية (معهد البحوث والدراسات العربية).

ـ أحمد أمين ، ضحى الإسلام 1/ 162 - 229.

ـ جوانب من الصلات الثقافية بين مصر وإيران (القاهرة 1975).

ب - الحضارة اليونانية :

يختلف الوضع بالنسبة لهاته الحضارة. فشعب اليونان الكلاسيكي كان قد اندثر في عهد ظهور الإسلام. وإنما بقي تراثه اللامع يتناقل ويستفاد منه لدى بلاد مختلفة في شرق البحر المتوسط وغربه على السواء. وكانت الدولة البيزنطية تعتبر نفسها وريثة له فتسهر عليه وترعاه. وتعمل على إحيائه في التعليم بالكنيسة والمدرسة والجامعة. وقد انتشرت الثقافة اليونانية قبل الإسلام في بلاد مصر والشام وفارس والعراق. واشتهرت بعض المدن بدورها كمراكز كبرى للثقافة اليونانية مثل جنديسابور في خوزستان التي اشتهرت بمدرستها في الطب وحران وهي مدينة الصابئة بشمال العراق والأسكندرية المعروفة بمدرستها الفلسفية إلى جانب دراسة العلوم والأدب ومن المراكز أيضا. بيروت وغزة (19).

فالإسلام حين انتشر في هاته الأقطار سرعان ما التقى بالثقافة اليونانية . وكان أول التقاء منذ عهد الأمويين لكن الاتصال الوثيق ظهر في عهد العباسيين بفضل تنظيم حركة الترجمة في القرنين الثاني والثالث للهجرة حيث نقلت كتب عدة في الفلسفة والطب والفلك والهندسة والطبيعة. فكان إنتاج تلك الترجمة هو الأساس الأول الذي بنى عليه العرب مساهمتهم في تقدم الثقافة العالمية أثناء العصر الوسيط (20).

(19) ستيفن رنسيان : الحضارة البيزنطية ص 269 - 290.

(20) جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي دار مكتبة الحياة المجلد الثاني ص 151 - 234.

إلى جانب هذا التأثير الحاصل عن طريق الترجمة. هنالك تأثير آخر نشأ عن الاحتكاك المباشر بالبيزنطيين أو الروم كما كان يسميهم العرب. ونجد أماراته في بعض التقاليد الحضرية وفي الفنون المعمارية (21).

وأما الحضارة الرومانية، التي هي غير الحضارة البيزنطية. فقد وقع اتصال مباشر بها إثر الفتوح الإسلامية في الشمال الأفريقي وإيبيريا وجنوب أوروبا. لكن يلاحظ أن هذا الاتصال لم يكن على صعيد النقل من اللغة اللاتينية. بل تم بصورة عملية عن طريق الاحتكاك بورثة الثقافة اللاتينية وبمخلفات الرومان في غرب البحر المتوسط. بحيث إن التأثيرات المترتبة عن ذلك ستظهر بصورة أجلى في بلاد المغرب والأندلس.

ج . الحضارة الهندية :

من الطبيعي أن يكون للهند تأثير على الحضارة الإسلامية منذ نشأتها. فالصلة كانت وثيقة بين الهند والشرق الأدنى وترجع إلى عهد مبكر في التاريخ القديم. ومن مظاهرها العلاقات التجارية التي كانت قائمة بين الهند والجزيرة العربية عبر البحر الهندي في عصور الجاهلية. ثم جاء الفتح الإسلامي سنة 93 هـ فخلف روابط جديدة مع الهند. هنالك

(21) 115-118 C. Cohen : l'Islam des origines يتحدث في هذا الفصل عن العلاقة بين المدينة الإسلامية والمدينة البيزنطية.

عوامل أخرى ساعدت على تسرب التأثير الهندي إلى المجتمع الإسلامي.
نذكر منها ،

- التجارة التي كانت تجرى مع الهند سواء عبر البحر الهندي أو عن طريق خراسان وكابل.

- الرقيق الهندي الذي كان يجلب عن طريق كابل. وكذلك ما حدث من سبي أثناء الفتح وما تلاه من معارك.

- الزط الذين كانوا يمثلون طائفة من أصل هندي انتشرت في الشرق الأدنى قبيل الإسلام. وكان منهم من أسلم وشارك في بناء الدولة الإسلامية.

- ترجمة عدد من الكتب الهندية منذ عهد أبي جعفر المنصور وتجلّى هذا التأثير في ميادين ثقافية مختلفة ،

- 1 - انتقال عدد من المفردات الهندية إلى العربية.
- 2 - تأثير الفكر الهندي في أبواب مهمة من الفكر الإسلامي.
- 3 - تأثير الأدب الهندي ، كليلة ودمنة، قصة السندباد الخ. الحكم الهندية.

4 - تأثير العلوم الهندية من رياضيات وفلك وهندسة وطب وكيمياء والجاحظ الذي كان معاصرا لهاته التأثيرات يقدم عن الهند هاته الشهادة

«اشتهر الهند بالحساب وعلم النجوم وأسرار الطب والخرط والنجر والتساوير والصناعات الكثيرة العجيبة» (22).

د - تأثيرات حضارية أخرى :

إلى جانب هاته الحضارات التي كان لها تأثير بالغ على المجتمع للإسلامي الناشئ، لابد من الإشارة إلى بعض التأثيرات الأخرى التي لم تكن تخلو من أهمية. فمن جملة الشعوب التي قطعت أشواطاً بعيدة في التقدم، في مستهل العصر الوسيط، نجد الصين في الطليعة نعم، إن المسافات التي كانت تفصلها عن قلب العالمي الإسلامي ما كانت لتسهل الاتصال المباشر والوثيق ومع ذلك فإن الأبواب لم تكن مقفلة بينهما، مما جعل الحضارة الإسلامية تستفيد من الحضارة الصينية عدة فوائد، سيما بعد معركة طلس المشهورة (751/133م) حيث انتقلت صناعة الورق وأصناف من نسيج الحرير الصيني وفنون أخرى، على يد الأسارى الصينيين الذين استقروا بسمرقند والكوفة.. ناهيك بدور التجار الذين كانوا يقومون بالمبادلات بين الجهتين (23).

كان هنالك، أيضاً، بعض التأثير للديانات السماوية الأخرى، فالإسلام، من جهة، ينوه بالأنبياء السابقين ويعترف برسالتهم ويعلن أنه

(22) UNESCO : Histoire de l'humanité 111/118.

أحمد أمين : ضحى اسلام ، 1/229 - 253.

المجاhez ، رسائل من 73.

(23) UNESCO : Histoire de l'humanité 111/102.

جاء استمرارا وختما لها. وهكذا . فاليهودية أفادت الثقافة الإسلامية في بعض الأبواب. حيث نلمس أثر ذلك في كتب التفسير والتاريخ والوعظ وعلم الكلام. ومذاهب بعض الفرق الإسلامية. ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن النصرانية. وهنا يجب أن لا ننسى أن طائفة من العرب كانوا يهودا أو نصارى في عهد الجاهلية. وأن أهل الكتاب ظلوا يتساكنون مع المسلمين في المدن والأرياف. وأن البعض منهم شغل مناصب هامة في دواوين الدولة. من الطبيعي. إذن. أن تكون لهاته الاتصالات الوثيقة أثرها في المجتمع والثقافة. سيما إذا اعتبرنا روح التسامح والتفتح التي عرف بها المسلمون في تلك الآونة (24).

يبقى علينا الآن أن نرى كيف أمكن الجمع بين هاته العناصر المختلفة وادخالها في وحدة متماسكة حية تتمتع باستقلالها وشخصيتها وأصالتها. هنالك ملاحظة عامة تكاد تكون من المسلمات البديهية عند المؤرخين. وهي أن الحضارات منذ فجر التاريخ عاشت ونمت بالتبادل. وفي العصر الذي يعنينا بالذات نجد أمثلة كثيرة للتبادل بين حضارات الصين والهند وإيران في ميادين مختلفة. فالإسلام. بهذا المعنى. لم يشذ عن القاعدة. بل خضع هو. أيضا. لهاته السنة التاريخية. لكنه يتميز بميزات لا بد من إبرازها.

(24) أحمد أمين ، ضمن الإسلام ، 322/1.

أ - انتقال الدولة الإسلامية من بيئة صحراوية في جزيرة العرب إلى بيئة يكثر فيها الخصب والرفه مثل الشام والعراق وسع مطالبها وأفاقها الحضارية. ولم يكن من الممكن ارضاء تلك المطالب بالاعتماد على التراث العربي وحده. بل كان لابد من الاقتباس والاستفادة من الحضارات الأخرى. وكان ذلك شرطا لازما للرفع من مستوى الدولة وتمكينها من وسائل القوة والتفوق.

ب - لكن ذلك الاقتباس جرى في دائرة عائلية وبدون أي تكلف لأن عددا من الشعوب ذات الحضارة العريقة دخلت إلى الإسلام وأصبحت جزءا من الامبراطورية الإسلامية من فرس ومصريين وروم وهنود وغيرهم بحيث إن التحولات التي جرت كانت عمليات داخلية انصهرت فيها كل العناصر التي كانت متباينة وأجنبية عن بعضها في وحدة جديدة. وهو سر طرافتها. فالإيراني الذي استوطن بغداد. مثلا نقل معه قسطا من تراثه الحضاري فأخصبها في تربة عربية. ووجد إلى جانبه في نفس الوضعية الخ... فجاورهم في السكنى وتأخي معهم وأظهر إليهم وبادلهم ما عنده وبادلوه ما عندهم. وهكذا وقع الانصهار والتوحيد النهائي في الميدان وقس على ذلك مدنا وعواصم أخرى فالعملية تبتدىء بجمع عناصر متباينة في تربة واحدة وتنتهي بإدماجها في بعضها. بفضل التقاء عاملين أساسين تربة الالتقاء. من جهة. وهذا عامل مادي. وتأثير الإسلام . من جهة أخرى. وهذا عامل روحي.

ج - لكن الاقتباس لم يجر بصورة عشوائية. بل خضع لمقاييس واضحة. فهناك أشياء قبلتها الحضارة الإسلامية. وأخرى رفضتها. فيمكن القول. بوجه عام. إنها رفضت كل ما يمت إلى الوثنية القديمة بأية صلة وكل ما يمثل خروجاً واضحاً عن الدين ومن ثم جاء رفض عدد من النماذج الأدبية اليونانية. مثلاً. فالإسلام يظل هو الحكم الأول والأخير في عملية التبادل. لكن القرار الفعلي يظل بيد المكلفين بالدفاع عنه. أي الحكام ورجال الدين. ومن ثم تظل تلك المقاييس قابلة للتأويل والتحويل حسب العصر والمكان. فإذا أخذ الحكام ورجال الدين الإسلام بيسر وبدون تعصب وأولوه على حقيقته. أمكنهم أن يفتحوا كل أبواب الاستفادة والتبادل وأن يتباروا مع غيرهم في مضار الحضارة. وهذا ما حدث بالفعل في العصور الذهبية من تاريخ الإسلام. لكن إذا دفعتهم عوامل الانحطاط العام إلى التعصب والتزمت. أقفلوا آنذاك كل سبل الاتصال مع الغير وحكموا على المجتمع بالشلل والجمود. وذلك هو ما حدث بالضبط في عصور التدهور.

د - والواقع أننا إذا أردنا أن نفهم مقاييس الاقتباس التي سارت عليها الحضارة الإسلامية في أوجها. لا بد لنا من أن نضع في ذهننا هرمية القيم التي كان يخضع لها المجتمع. ويمكننا بكل إجمال أن نقف عند ثلاثة مستويات في تلك الهرمية:

- مستوى الحضارة المادية : ويتصل بكل يتعلق بمعيشة الإنسان من سكنى ولباس وطعام. وأدوات العمل. ومواد وتقنيات الخ.. في هذا المستوى فتح الإسلام أبواب الاقتباس بدون قيد ولا شرط. فالبناء حينما يباشر عمله كان يستطيع أن ينقل عن البيزنطيين أو الفرس ولا يرى أي حرج في مثل هذا التقليد. والفلاح حينما يقتنى المحراث لا يشترط فيه إلا أن يكون جيداً صالحاً للعمل. سواء صنعه المسلم أم غير المسلم وهكذا. يمكن القول إن الحضارة المادية تفتحت لكل أنواع التبادل. كما تبرهن على ذلك مخلفات العصور الإسلامية الأولى.

- مستوى الفكر : هنالك احتياجات عملية دفعت المسلمين إلى الاستفادة من ثقافات الشعوب الأخرى. فالإدارة الإسلامية كانت في أمس الحاجة إلى الحساب والهندسة والمساحة. كما أن المجتمع في حاجة إلى الأطباء والصيادلة والعشابين وغيرهم. ولذلك نرى الخلافة الإسلامية. وهي أحرص ما تكون على الدفاع عن الإسلام. لم تتردد في أخذ المبادرة للاتصال بالثقافات الأجنبية وتعريب كل ما أمكن تعريبه من كتبها. كما كانت هنالك بالنسبة لعلماء المسلمين حاجة ملحة للتعرف على تفكير الأمم الأخرى حتى يستطيع الإسلام أن يدافع عن نفسه ويدلي بحجته. دون الجهل بأراء الخصوم والمناوئين. ومن ثم كانت ترجمة عدد من الكتب في الفلسفة والمنطق.. فالحضارة الإسلامية في هذا الطور لم تخرج عن كونها اتبعت قانوناً تاريخياً معقولاً. وهي أنها أرادت أن تبني على

أساس المكاسب الحاصلة في الحضارات السابقة. فكان لا بد لها. إذن. من معرفة تلك المكاسب . حتى تقدم مساهمتها الجديدة. وهو موقف ينسجم مع سير التاريخ والتقدم البشري. والاقتباس في ميدان الفكر خاضع . بطبيعة الحال. لنوع من الفريضة والتمحيص. فالمجتمع الإسلامي بأجهزته وبنياته كان يمارس رقابة رسمية وغير رسمية على كل ما ينجم من تأثير عن ذلك الاقتباس. حتى يقف في وجه كل الانحرافات التي تمس بالعقيدة.

- مستوى الحياة الروحية : التي تمثل القيمة العليا بالنسبة للمجتمع الإسلامي والغاية التي يسعى إلى تحقيقها . ولذلك فهي تكيف كل المستويات التي تقع تحتها وتوجهها وتحدد لها حدودها. فالحياة الروحية التي تشع بقوة في المجتمع الإسلامي هي التي تكون عامل التركيب والتوحيد الذي يجمع بين كل العناصر المختلفة التي دخلت إلى الحضارة الإسلامية ويحل كل متناقضاتها.

استنتاج عام :

الأصول المادية تمثل في أقصى مداها الحتميات التي خضع لها المجتمع الإسلامي وهو يكافح من أجل الحياة فهي إذا قارناها بالأصول المادية للحضارة الأوربية مثلا. تساعدنا على أن نفهم خصوصيات ذلك المجتمع. وتجنبنا كثيرا من الأخطاء المنهجية في دراسته ولطالما تسرع عدد من المؤلفين. عرب وأجانب. في إصدار أحكام قاسية على المجتمع

الإسلامي دون اعتبار لوجود تلك الحتميات. وأما الأصول الفكرية والثقافية فهي تخط طرق التحرر أمام ذلك المجتمع. فتبين لنا كيف واجه تلك الحتميات. وكيف تعايش معها وكيف حاول أن يتحرر منها. انها تعبر بصور متعددة عن صراع الإنسان مع الطبيعة. ومن دون شك أن كثافة الحياة الروحية في المجتمع الإسلامي ترجع إلى ظروف ذلك الصراع التي كانت تجعل الإنسان باستمرار شاعرا بضعفه. محتاجا إلى العون الا لاهي لكي يصبر ويصمد.

نضيف إلى هذا أن المسلمين استطاعوا انطلاقا من هاته الأصول وبتوجيه تلك الحياة الروحية أن يخلقوا حضارة جديدة في شكلها وطبيعتها. كاملة ومنتجة في عطاءاتها معتمدين على أنفسهم ومعتدين بعقيدتهم.

د. محمد زنيبر

سلا

كِتَابُ الْإِحَاطَةِ

لَاِبْنِ الْخَطِيبِ

(7)

محمد بن تاوريت

الصفحة 449 ضبط « وكأين » أول البيت الثالث سكون النون ،
ثم « يهدي » في الرابع بفتح الباء ، وفي آخر السابع « يتدي » بالفتح
كذلك ، وفي التاسع « وأعش » بسكون العين وضم الشين ، وفي أول
البيتين من أخرى « وأيقنت » بقاء التثنية لا التكلم . وفي البيت الثاني من
أخرى « وهل المفاخر » لا « للمفاخر » ، وفي الثالث « إذ بهول » لا إذا .
وفي الرابع جاء المصراع الثاني هكذا : « فخرا هديكم النعيم الأكبر » ،
وصوابه : « فخرا وهديكم النعيم الأكبر » . وأخيرا جاء بيت هكذا :
وعياض الأعلى قداحا في العلى منهم وحول الفخار الأظهر

وصوابه :

وعياض الأعلى قداحا في العلى منهم وحولهم الفخار الأظهر

الصفحة 450 جاء أولها مصراع هكذا : « لرشاد نار به الشهاب النير »
ولا يستقيم إلا بنحو « لرشادنا هو الشهاب النير » ، ثم جاء البيت
الخامس هكذا :

هو مورد الهيم العطاش هفت بهم اشواقهم فاعناض منه المصدر

وصواب المصراع الأول نهايته عند « بهم » ، ثم صواب البيت الأخير
منها بضبط « هزيم » بضم الميم و « بالرحمى » بضم الراء .
ثم جاء المصراع الثاني لأول من غيرها هكذا : « باني حلى عن حلاهن تعدل »
بضم الحاء وفتح اللام المنونة ، ولعله أو « باني حلى عن حلاهن تعدل »
بدليل البيت بعده ، الواو أوله ، « أقيد » وصوابه « أفيد » بالقاء فالسكون

الصفحة 451 جاء آخر أول بيتين « الحرفاء » ولا يتأتى بها الوزن
والمعنى ، ثم جاء المصراع الأول لثاني أربعة هكذا :
« سكنت بجانبها عصابة شدة » ولا يستقيم كذلك ، وللأخير جاء :
« وجرت كما قد شاء سكانها » وصوابه : « ،،،، سكان لها » ، وفى أول
أربعة أخرى ، ضبط « دعوه » بضم العين ، والصواب فتحها ، وجاء
البيت الثالث منها هكذا :

واقسم لا فعلت بمن خـب فيا عجباً لخلاف مهيمن

وهو لا يستقيم ولا يتضح معناه .

الصفحة 452 ضبط « مرضت » أول بيتين ، بناء التكلم ، وصوابها
الخطاب . وفى آخر الثاني « السقم » بفتح القاف ، والصواب سكونها .
وفى أول اثنين آخرين « الفى » بفتح الهمزة ، بدل ضمها ، وتكرر هذا
كثيراً ، كما تقدم .

الصفحة 460 جاء فى البيت الرابع بها « يرجيه » بالتخفيف والصواب
التشديد وضم الياء لا فتحها ، وفى الخامس « جلا » ينبغى تشديده .

الصفحة 461 جاء بالبيت الثالث « وعدوه » والصواب بلا اضافة ،

ثم بعده « ولو اني » يضبط بهمز وصل ، و « جد » بالفتح ، ثم « ولو أبدت »
بالوصل كذلك .

الصفحة 464 جاء « او كنت وجيها لما براني » ولا يستقيم الا بنحو
« لو كنت حقا ،،، او « وجها ،،، » وفي هذا ما فيه مع الاول .

الصفحة 470 جاء مصراع ثان لرابع ابيات هكذا :
« يسح ويستمرى ، السماكين بالوبل » (الصواب اسقاط الهمزة من يستمرى)

الصفحة 471 ضبط « نباب » بآخر البيت السابع ، بكسر التاء ،
والصواب فتحها ، وفي الخامس عشر ورد « الزهراء » بدون همز ولا
يتزن باسقاطها .

الصفحة 472 ورد فيها :

اعتق بكل عضو منه رقبة واعند ذلك ذخرا ليوم العقبة

لا اجد منقبة مثل هذه المنقبة

ا ولا وزن لهذا هكذا ولعله نثر مسجوع) .

الصفحة 473 جاء ثلاثة ابيات من اربعة هكذا :

كم ذا اعلل بالتسويق والامل قلبا تغلب بين الوجد والوجل

وكم اجرد اذبال الصبا مرحبا في مسرح اللهو وفي ملعب الغزل

وكم اماطل نفسي بالمتناب ولا عزم فيوضح لي من واضح السبل

والصواب في الاول « تغلب » بالقاف لا بالغين ، وفي الثاني « اجرر »

براءين لا براء فدا ، ثم « او » بدل الواو في المصراع الثاني منه .

وصواب الثالث انتهاء مصراعه الاول ، عند « ولا » .

الصفحة 475 الصواب في « طمع » في البيت الاول ، بفتح الميم

المخففة ، ثم « الجموح » بفتح الجيم ، واخيرا جاء آخر البيت الاول

للخمسـة الواردة آخر الصفحة هكذا : « هل فى الوجود الحق الا الله »
وصوابه : « ،،، الا هو » (يسكون الواو) .

الصفحة 476 يضبط اول البيت « تعالى جده » بفتح الجيم وضـم
الدال المشددة ، ثم جاء الثالث هكذا :

انت الذي اخترع الوجود بأسره ما بين اعلاه الى ادناه
وصواب المصراع الاول انتهاؤه « بأسره » .

وبعد فراغ فى باقى الترجمة سقط فى السطر الحادي عشر عنوان
الترجمة التالية بأسمائها لرجل ذكر بعد ، بأنه يكنى ابا ورد ويعرف بابن
القـصـبـة .

الصفحة 479 ضبط فى بيت آخرها « اعرض » مضارعا بفتح الهمزة
بـدـل ضمها .

الصفحة 480 جاء آخر ثاني ابيات « يدان » بضم الياء ، بدل فتحها ،
وفى الثالث ورد « تملك الدهر كفه » بتشديد اللام ، وهو بالسكون مخفف ،
و « كفه » بالفتح ، وهو بالضم ، وفى البيت السابع ورد « ارجسى »
بالتخفيف ، وهو بالتشديد ، وضم الهمزة ، ثم جاء مصراع آخر الابيات هكذا :
« فعسى ترى دهري وليس يرانى » ولا يستقيم له وزن ولا يتضح له معنى ،
ثم جاء بيتان هكذا :

تواضع اذا كنت تبغى المـلا وكنت رأسيا عند صفو الغضب
فخـفـض الـفتى نـفـسه رفـعـة له واعتبر برسوب الذهب

وصواب المصراع الثاني من الاول : « وكن راسبا عند صفو الغضب »
وصواب الاول من الثاني انتهاؤه برفعة مرفوعة ، لا منصوبة .

الصفحة 481 جاء مصراع هكذا : « فاذا التقنا فلا علم فيه » وعلق
على « التقنا » بأنه فى الزيتونة « انضمنا » وهذا هو الصواب لا غيره .
وفى السطر الذي يليه تحرفت « المجينات » - جمع مجينة - بالمجنيات

ثم جاء من أول أبيات أخرى « بردت فؤاد الصب وهي حرار » ولا يستقيم وزنا ولا تركيبا ، ولعله « بردن أفئدة وهن حرار » ، وبعده :

« اذكى من المسك العتيق لنا نشقا والد من صبا حين تدار »
« اذكى من المسك الفتيق لناشق والد من صباء حين تدار »
وصوابه :

ثم غيرها هكذا :

إذا قلت يوما سلام عليك ففيها شفاء وفيها سقام
شفا إذا قلتها مقبلا وان قلتها مديرا فالحماس
فأعجب لحال اختلافهما وهذا سلام وهذا سلام

وصواب الأول « سقام » بفتح السين ، ثم « شفاء » بالهمزة ، لا بدونها والتنوين ، و « إذا » لا إذ . ولعل الثالث « فأعجب بحال اختلافهما » على التعجب ، وهو أحسن من أن نجعل الهمزة الوصلية قطعية للضرورة ، على أنه فعل أمر لعجب ، وأخيرا صواب « سلام » السكون لا الضم .

الصفحة 484 جاء أول ثالث أبيات بها « فاهدى » بفتح الهمزة بدل ضمها ، وبعده جاء بيت هكذا :

لتحملها عني وازكى تحية لقيتنه كهف مانع ورقم
ولعله سقط قبل هذا بيت ، كان فيه معاد ضمير « لتحملها » ، ثم صواب « لقيتنه » هو « لغتية » كما بالقرءان ، ويشير إليه الشاعر نثرا .

الصفحة 485 جاء البيت الخامس هكذا :

مضجعه عشر الثالث في حساب المصحف من خده
وصوابه :

مضاجعة عشر الثالث في حساب المصحف من خده
« عشر بضم الشين ، والمصحف ، بفتح الصاد وتشديد الحاء » .

ثم جاء العاشر هكذا :

فهاكم معانيه قد بددت كنار الكريم على نجده
وصوابه : فتح « معانيه » ، « كنار » بكسر الراء لا بضمها ، وفي البيت
السادس من أخرى يخفف « وفي » .

الصفحة 486 جاء أولها بيت هكذا :

دمت يا ابن الوزير في عزك السامي ودامت به الليالي كفيلة
صواب المصراع الاول انتهازه عند « السا » فهو مدور بكلمة « السامي »
الصفحة 488 جاء مصراع هكذا : « لا مت الا ان اتى وقت » وصوابه
« لا مت الا ان اتى وقتي » بكسر همزة « ان » لا فتحها ، ثم اضافة وقت
لياء المتكلم .

الصفحة 489 لعل آخر ثالث اربعة ابيات « غصص » وان كان يتكرر
مع آخر المصراع الاول ، وصواب « بنكة » في التالي اسقاط همزته .

الصفحة 491 جاءت ثلاثة ابيات لا يستقيم بعضها الا انكسر بعضها
الآخر ، او اعتاص هكذا :

لو كنت حاضرهم بخندق بلج	ولحمل ما قد ابرموه نصال
لخصمت بالدعوى التي عموا بها	ولقيل فصل جلاه الفصال
ونركت فرعون بن موسى عبرة	تتقد منه بسيفه الاوصال

فهي كما ترى من المعضلات ، فالوزن لا يستقيم بأولها ، والمعنى لا يتضح
بباقياها ، وان اتزن آخرها .

الصفحة 494 جاء ابيات اربعة منها هكذا :

بارك عليها بذكر الله من قصص	واذكر ما اتى في سورة القصص
حيث اغتدى السحر يلهو بالعقول	وقد احوال بين حال كسده وعص
عقائل العقل والسحر الحلال قوت	من كافل الصون بعد الكون جحروص
ما قرصة البدر والشمس المنيرة ان	قيست بمن سوى من جملة القرص

وصواب الاول « واذكر بها ما اتى فى سورة القصص » وصواب الثانى، انتهاء مصراعه الاول عند « وقد » ثم يضبط « بين » بتشديد الياء .
ثم كلمة « قوت » بضم التاء المنونة ، لا يستقيم بها المصراع الاول من الثالث ، ولعلها « غدت » ، وصواب « جحر » آخر البيت ان يكون « حجر » وصى ، وفى البيت الرابع تضبط « ان » بكسر الهمزة ، لا فتحها والمصراع الاخير لا يستقيم الا بنحو : « قيس بما دونها من جملة القرص » .

الصفحة 500 ضبط بالبيت الثانى الوارد بها « تنسى » يسكون النون ، والصواب فتحها وتشديد السين ، ثم ينبغى ضبط « يلسم » فى السطر السادس بضم الياء والميم مشددة .

الصفحة 501 يضبط « نرى » آخر السطر الاول بفتح الراء ، ثم نجعل همزة « اسمها » فى السطر الثانى للوصل ، لا للقطع . وفى العاشر ضبط « وحشية » يسكون الحاء بدل فتحها .

الصفحة 502 جاء فى السطر السابع « اليك يساق الحديث » بكسر الكاف ، لا فتحها ، ثم « يساق » صحف بالياء ، بدل الياء . وفى السابع عشر ضبط « ورخت » بفتح الراء والضاد وتسكين التاء ، والصواب الضم فالسكون فالضم .

الصفحة 503 جاء بيت الحماسي « طعنت ابن عبد الله طعنة نائر » بفتح تاء الخطاب ، والصواب ضمها للتكلم ، وعلق على « الله » بانه فى الاسكوريال « ابن عبد القيس » وهذا هو الصواب ، لان الحديث عنه ، كما بحماسة ابي تمام . وان كان ما هنا هو ما فى النسخ خطأ من الاصل ، كما يبدو لنا . . . ثم بيت ابن سهل « انى له من دمي المسفوك معتذر » بفتح الهمزة والنون ، والصواب الكسر فيهما .

الصفحة 504 جاء مصراع هكذا : « ورأسه مضطربة أسفله » والصواب : « مضطرب » ، كما فى الزيتون والنفع ، ونص على ذلك وهو واجب الاثبات ، وبعده ضبط المرء فى المصراع « يا حرة المرء على نفسه » بالضم ، لا بالكسر .

الصفحة 508 تصحف اول بيت « عبرتي » بالنسبون ، وضبط في السادس « ماء » بالفتح ، بدل الضم ، وصواب « فؤادي » اخيرا الفتح .

الصفحة 509 ضبط اول ابياتها « طرفي » بفتح الراء بدل تسكينها ، وفي الثالث تصحف « الاساد » بالاساد ، وفي السادس ضبط « نهلوا » بفتح الهاء بدل كسرهما ، وفي السابع ، ضبط « شعب » بالضم فالفتح ، والصواب الفتح فسكون ، وجاء المصراع الثاني للبيت الثاني عشر هكذا : « تقضي من نفسي وتذهب حوبي » وصوابه : « تقضي مني نفسي وتذهب حوبي » وجاء الاول من الرابع عشر هكذا : « لا كالآليء صرفوا العزائم للتقى » وصوابه : « لا كالآلي صرفوا العزائم للتقى » . وبعده : « لم يخلصوا لله حتى فرقوا » وصوابه : « لم يخلصوا لله حتى ، ، » .

الصفحة 510 جاء المصراع الاول للسابع هكذا : : « والواهبون المقربات هوانا » والصواب : « والواهبون المقربات صوافنا »

الصفحة 511 ضبط « وصل » في البيت الثالث بالضم بدل الكسر ، وضبط آخر البيت الثالث عشر « الطود » بضم الطاء .

الصفحة 512 ضبط اوله « مبلغ » بتشديد اللام ، بدل تسكينها ، و « قذف » بضمين ، بدل فتحين ، وفي السابع تحرف كذلك « اسادها » بآساده ، ثم في الثامن « تخذي » بنحدي ، وفي الحادي عشر ، ضبط « وافوك » بضم الفاء بدل فتحها .

الصفحة 513 وردت « رنقت » في البيت الثالث ، بالتخفيف ، والصواب التشديد ، ثم « الاجاج » بفتح الهمزة ، والصواب ضمها ، وفي العاشر « لا تطمعنهم » بالنون الخفيفة ، والصواب تشديدها . وفي الرابع عشر « لتضطحب » والصواب « لتضطخب » بالخاء . وفي السابع عشر « حيران » بالضم ، والصواب الفتح .

الصفحة 514 جاء اول البيت التاسع « سقت » بالتخفيف ، بسدل التشديد ، وفي الثاني عشر ، ضبطت « جنة » بضم النون بدل فتحها ، وفي الخامس عشر ، كتب « اصبو » بالالف بعد الواو .

الصفحة 515 جاء بالبيت الثالث « امانى » بتشديد الياء ، والصواب
تسيكنها ، ثم حذفها الحاقا بالمصروف فى نحو « سار » .

الصفحة 520 ضبط اول بيت بها « بنمايم » منونة للضرورة ، سم
« تشرق » بضم اوله وكسر ثالته ، لا بالفتح فالضم ، وجاء الثالث :
« الجو براق والشعاع مفضض » والصواب : « فالجو براق الشعاع مفضض » ،
وفى العاشر ضبط « أخضر » بكسر الهمزة ، بدل فتحها ، وبمده
جاء مصراع هكذا : « عجز الحل وانت جهلا تعقد » ولا يستقيم وزنه ولا
يتضح معناه ، ثم جاء مثيله من تاليه : « الذي بخاطرك المجال الابد » وهو
لا يستقيم كذلك ، وضبطت « حجة » فى البيت بعده بالفتح ، وصوابها
الضم . وجاء المصراع الاول للبيت السادس عشر هكذا :
« من ذا الذي يرتاب ان آلهة » بدل « ان الهة » . واخيرا فى نهاية الصفحة
« وابتاع بالحق المصحح حاضرا » والصواب : « وابتاع بالحق المصحح
حاضرا » .

الصفحة 521 ضبط اول البيت الرابع « ولكم » بكسر اللام ، بسدل
فتحها ، وهى للتكثير خبرية . ثم الخامس هكذا :

فانحرف بافلاطون وارسطا طائيس ودونهما تسلك طريقا لاحبا

وهو فى غاية الاعضال فى وزنه ومعناه ، ولم يعلق عليه المحقق الا بكون
اللاحب هو الطريق ، كانه مستكمل لم ينقصه الا هذا التفسير ، وفى الثامن
ضبط « هلك » بفتح الهاء ، بدل ضمها ، ثم جاء الثانى من التاسع هكذا :
« حتى جعلت له الحبر شايبا » وهو لا يستقيم لا وزنا ولا يتضح له معنى ،
ثم جاء البيت الاخير منها هكذا : « والله اسل عصمة وكفاية » وصوابه :
« والله اسال عصمة » ، ثم جاء المصراع الثانى للثانى من غيرها هكذا :
« وهل مستحيل فى الرجاء كرايب » ولا يتأتى وزنه الا بحذف الهمزة من
« الرجاء » ، ويعد مثيله من التالى هكذا : « شماتة عدو او اساءة صاحب »
وصوابه : « شماتة عدو » ، او « شماتة اعدا » ، والاول اقرب .

الصفحة 522 جاء المصراع الثانى من الثانى هكذا :
« وزهد فى المخلوق اسنى المواهب » صوابه : « وزهدى فى المخلوق » ،

وجاء المصراع الاول من خامس غيرها هكذا « ستكفه حب القلوب فأصبحت »
ولا يستقيم وزنه ولا معناه ، وفي الزيتونة « فتكفه » كذلك .

الصفحة 526 جاء اول المصراع الاول من البيت الثالث هكذا :
« واعدده » بقطع الهمزة ، بدل وصلها ، وكسر الدال ، بدل ضمها ،
ثم جاء اول الثاني من تاليه « لمسهد » يسكون السين ، والصواب
فتحها وفتح الهاء مع تشديدها ، ثم جاء البيت السادس هكذا :

فمضى تبعد والنفوس تزوره ومضى تغيب والقلوب تسراه
فقد ضبط « تبعد » بفتح فضم ، ولعله « تبعد » بفتحات ، مع تشديد
العين ، ثم « تغيب » بفتح فكسر فسكون ، ولعله ، بفتحات كذلك كسابقه
ويبدو ان صواب البيت كله هكذا :

« فمضى تبعد فالنفوس تزوره ومضى تغيب فالقلوب تسراه »
ثم جاء البيت الثامن هكذا :

طالت اذاتك بالحياة كرامة والله يكرم عبده باذاه
ولعله : « ، » « بالحياة » ثم « كرامة » بالفتح ، وفي المصراع الثاني « يكرم »
بضم الباء ، لا فتحها ، ثم ضبط « وحنانه » في التالي بالضم بدل الكسر ،
وفي اول الذي يلي هذا ورد « وبوجه » بتشديد الجيم ، وصوابه
« وبوجه » بباء الجر داخلة على وجهه .

الصفحة 527 جاء بيت هكذا :

ياذا الذي شغف القلوب به وذا لا ترتجيه وذاك لا تخشاه

وصواب المصراع الاول انتهاؤه عند « وذا » وفيه مع هذا غموض .
ثم جاء آخر الثالث « وحناة » وصوابه بالجيم ، وفي آخر المصراع الاول
من الخامس « مسهد » يسكون السين ، والصواب فتحها وتشديد الهاء ،
ثم صواب « ناظرة » في المصراع الثاني ، الفتح ، لا الضم .

الصفحة 528 جاء آخر البيت العاشر « تنتقل » وصوابها « تنقل » بتشديد القاف . وجاء المصراع الثاني من الرابع عشر هكذا :

« فقلت نعم ان الف الجنس للجنس » ضبط « ان » بالتشديد ،
و « الف » بالتخفيف ، مبنيًا للفاعل ، ولعله : « ان » بالتخفيف ثم « الف »
بالتشديد مبنيًا للمجهول ، يستقيم الوزن ، وان كان الباء أولى من اللام في
« للجنس » فيكون المصراع هكذا : « فقلت نعم ان الف الجنس بالجنس »

الصفحة 529 جاء في السطر الحادي عشر « سنن » بضم السين ،
والصواب فتحه ، وفي الخامس عشر « النصر » والصواب « النصارى » .

الصفحة 531 جاء بيت هكذا :

انت عبد الحليم حلمك نسر جو فالسمى له نصيب من اسمه
وصواب المصراع الاول انتهاؤه بفعل « نرجو » .

الصفحة 535 ضبط بآخر بيت بها « خبرت » بسكون الراء وضم
التاء ، والصواب فتح الراء وتسكين التاء .

الصفحة 536 جاءت ابيات هكذا :

فلولا تعلمنا اننا نـزورك فوق بساط الجلال
ونبلغ فيك الذي نشتهـر وذاك على السهل والمنال
لما فترت انفس من اسـى ولا برحت ادمع في انهمال
تلقنك حيث احتلت السمود وكان لك الله على كل حال

والصواب في الاول انتهاء مصراعه الاول عند « اننا » ولعل المصراع الثاني
من تاليه هكذا : « وذاك على الله سهل المنال » . ثم الاول من الثالث :
« فما فترت انفس من اسى » والمصراع الاخير للاخير : « وكان لك الله في كل حال »

الصفحة 540 جاء البيت الاول هكذا :

وليلة جيت فيها الجذع مرتديا بالسيف اسحب اذبالا من الظلم

صوابه

وليئة جبت فيها الجزع مرتديا بالسيف اسحب اذبالا من الظلم
(ضبطت « الظلم » بضم اللام) .

والصواب فتحها ، ثم جاء بيت اول من اخرى هكذا :

سقى لعهد شباب ظلت امرح فى ريعانه وليالى العيش اسحر
والصواب انتهاء مصراعه الاول عند « فى » ، ثم جاء فى نهاية البيت
الثاني « والهوى حمار » صوابه « جار » ، وبعده اول المصراع الثاني من
الثالث « طرفا » ضبط بفتح الطاء ، والصواب كسرهما ، ثم جاء آخر من
الرابع هكذا : « كانت عيونا ومحيت فهي آثار » ولا يستقيم وزنه ولا
يتضح صوابه « ومحت » مشددة ، وبعده آخر هكذا : « كوني سلاما او
بردا يا نار » والصواب : « كوني سلاما وبردا فيه يا نار » ، ويضبط آخر
المصراع الاول من السابع « كسرا » بفتح السين . وجاء التاسع
« اصبو الى روض عيروه خفل او ينثني بي عن اللقيا اقصار »
وصوابه :

اصبو الى خفض عيش دوحه خفل او ينثني بي عن الطياء اقصار
وبعده اول التالي « اذا تعطلت » صوابه : « اذا فعملت » بتووين « اذا » .
الصفحة 541 كتبت الآية : « اخلفني فى قومي واصلح ولا تتبع
سبيل المفسدين » بهمزة القطع فى « اخلفني » وبكسر لامها ، بدل ضمه .
الصفحة 543 جاء بيت هكذا :

واعجب به من اخرس بات مفصحا بين للواشين ما كان مبهما
والصواب فيه تنوين « اخرس » للوزن ، ثم تشديد « بين » . وفى
البيت الرابع تعرف « اضطرابه » باضطراره ، ثم ورد بيت هكذا :
كلمن بصحبي فى قوفة الدمع نائر شقايق نعمان على متن اردمما
ف ضبط « كلمن » بفتح اواه وثانيه وتسكين ثالثه ، ولا يفهم مع ما بعده ،
اما « قوفة » فلعله « فوقه » ، وبعده « شقايق » ، واخيرا « ارقمما » ،

وجاء آخر مصراع بالصحيفة ، هكذا : « رادا بانوار النجوم منمنما » ،
وصوابه : « رداء » ،، منمنما ، بفتح النون الثانية ، لا كسرهما .

الصفحة 544 جاء أول بيت بها « الورق » بكسر الواو ، بدل ضمها ،
ثم « أورك » بفتح القاف ، والصواب الكسر مع التنوين لضرورة الوزن
وفي البيت التالي « الفرقدین » بدون لام الجر ، ثم جاء المصراع الثاني
الرابع هكذا : « نسالك رسميا بالعقيق ومعلما » ، ولعله « تسائل رسما » ،
وجاء مثيله من السادس هكذا : « بحق هواها ان لم تلم مسلما » بكسر
« ان » ، والصواب فتحها وحذف « لم » فيستقيم هكذا :
« بحق هواها ان تلم مسلما » ، وفي البيت التالي ضبط « النقاء » بضم
النون بدل فتحها ، وفي أول الذي يليه ضبط « فيثني » بضم الياء ، بدل
فتحها ، وفي آخر العاشر ، ضبط « منما » بالكسر بدل الفتح ، وفي
الثاني عشر ، ورد « للروض » والصواب « الروض » بفتح الضاد .
وفي الذي يليه « لقاك » صوابه « لقاءك » بالهمزة ثابتة ، وجاء أول السادس
عشر « وما جنيت » وصوابه « ومهما جنيت » . وفي آخر الثامن عشر ،
يضبط « مسلما » بفتح اللام مع التشديد ، ولعل أصله « قد اسلمما »
ليناسب « حازه الهوى » آخر المصراع قبله ، وقبل البيت الأخير
بالصفحة جاء آخر هكذا :

ولو صح قرب الدار لي لجعلته الى مرتقى السلوان والصبر سلما
، وصواب المصراع الأول انتهاؤه عند « لجعلته » .

الصفحة 545 صواب « يتم » في البيت الثالث ، فتح يائه وكسر نونه
وضم ميمه مع التشديد . وجاء المصراع الثاني للخامس هكذا :
« بقية ظل للروض في جلتار » وصوابه « بقية ظل الروض في جلتاره »
(بتشديد نون الأخير) . وتصحف « الصبح » فيما يليه بالياء ، ولعل
الثامن ، تحرف فيه « عيني » بتشديد الياء . بالاضافة للغائب ، بدل المتكلم ،
وصواب « يخبرك » فيما يليه ، بتشديد الياء . وجاء أول ابيات اخرى
« اقرا » فعلا مضارعا ، والصواب كونه امرا ، وكذلك بالخامس جاء

« وقف » ماضيا ، وصوابه كونه أمرا ، وبعده « اندب » كذلك صوابها أن تكون أمرا . واخيرا « اذكر » أمر ، كذلك ، وليس بفتح الهمزة ، كسابقه .

الصفحة 556 جاء بيتان هكذا :

فيا لمن يسمي لدنياه مؤثرا ويهمل دنياه سثقى وتندم
فلا تفرحن الا بتقديم طاعة فلك الذي ينجي عدا ويسلم

ولعل الاول « فيالاهيا يسمي لدنياه مؤثرا » وصواب « تفرحن » في البيت الثاني ، تخفيف نون التوكيد ، لا تشديده .

الصفحة 550 صواب « ابناه » بالسطر الخامس وصل همزته .

الصفحة 551 صواب « يلذعها » في البيت الثالث ، تشديد الذال المكسورة وضم العين ، وصواب « داء » بالسابع الفتح .

الصفحة 552 صواب « عاشوراء » بالبيت الاول ، اسقاط همزتها ، وصوابها بالبيت الثالث ، فتح همزتها ، وصواب « بعيشه » فيه اسقاط الباء منه ، وضبط « عيشه » بالضم ، لا الكسر ، وصواب « رغبتنا » في الرابع « رغبتنا » فعلا ماضيا ، مستندا الى « خير » بعده . وجاء آخر الصفحة بيت هكذا :

عجبت للأرض في أن غيبتك وقد ملأتها حكما في البيض والسود
والصواب انتهاء مصراعه الاول عند « وقد » .

الصفحة 554 جاء بيتان هكذا :

لقد غلطوا ويحهم بجمع مالهـم فناهوا عقولا وعموا اعينـا
وليس افتقاري وفقري ممـا الى الخلق فما عند خلق غنـا

والاول لا يستقيم وزنه ، كما هو « في مصراعه الاول » وضبط فيه « ويحهم » بضم الحاء ، وفي ثانيه ، تمكن استقامته بحذف واو العطف منه

وان كان الفصل لا تقرأ البلاغة بين جملتيه . اما البيت الثاني ، فقد ذكر المحقق ان مصراعه الثاني ، بالاسكوريال « لخلق » بدل « الى خلق » ومع هذا يستقيم وزنه ويمكن ان يكون « الى الخلق ما عند خلق غنسا » بحذف الفاء .

الصفحة 556 تضبط « أحوج » في السطر الثامن ، بالفتح ، والصواب اول البيت الخامس « وبحر علم » بفتح بحر مضافا الى « علم » لا بضمه ، وبعده « بعلم » بالياء ، وفي آخر الثامن ، يضبط « طرف » بفتح الراء .

الصفحة 557 صواب « عد » اول الابيات بها ، كسر العين والذال مع تشديدها ، ثم « ايه » اول الثاني ، بكسر الهمزة ، لا بفتحها ، وفي الرابع يضبط « يقصر » بضم الياء وفتح القاف وتشديد الصاد المكسورة ، وجاء البيت السادس هكذا :

وربما راق ثغر في مباسمه حتى اذا ناله المام مرثسـف

والصواب انتهاء المصراع الاول عند « مباسمه » . وفي السابع يضبط « بسوء كيلته » بضم السين وكسر الكاف ، كما بالمثل الذي اوما اليه بالبيت وليس بفتح السين وفتح الكاف .

الصفحة 558 تضبط « اوصافك » بفتح الهمزة في السطر السابع عشر ، والصواب في العشرين « بامساك » والمجز عن الادراك ادراك .

الصفحة 559 صواب السطر الخامس عشر والسادس عشر « واستمر به الاستيطان » وتعذرت عودته الى غرناطة بعد ما نبت به الاوطان

الصفحة 562 جاء مصراع هكذا : « ولا ذكر خل فيها وصاحب » ، ولا يستقيم وزنه بذلك ، ثم جاء بيت بعده هكذا :

ولكن ذنوب أثقلتني فهانا من الوجد قد ضاقت علي مذاهب

والصواب انتهاء المصراع الاول عند « فهانا » او « فهانا » ، ثم جاء مصراع هكذا : « ورويت من ماء زمزم غلتي » وهو لا يستقيم الا بنحو : « ورويت من ماء زمزم ثم غلتي » . وفي البيت الذي يليه « ارجى » يضبط بضم الهمزة وتشديد الجيم ، ثم صواب المصراع الاول من الثامن عشر ، انتهاء عند « وانه » .

الصفحة 563 يضبط (الخلق) في البيت الثاني بسكون اللام ، وفي السابع « ونور » بالفتح ، وصواب المصراع الاول من التالي هكذا : « فاحصاؤها مهما تتبع معوز » . والصواب في الحادي عشر « فلا غرو ان الفخر ضربة لازب » . وفي الثالث عشر « وان نال » بفتح همزة ان . وفي الخامس عشر « نهج » بتسكين الهاء . وبعده جاء مصراع هكذا : « وسوف يريه الله في لهم دينه » والصواب : « ، في فهم دينه » .

الصفحة 564 سقطت « اذ » من المصراع « او ظبية اذكرت عهد التواصل اذ » . وبه ينتهي ، ثم يتبدى تاليه بكلمة « تحكي » هكذا : « تحكي اللحاظ التي عاهدت والمقلا » ، وقد جاء في هذا البيت فمل « تحكي » بنهاية المصراع الاول منه ، خطأ . ويضبط في البيت الرابع عشر من القصيدة « تلم » بضم التاء وكسر اللام وفتح الميم مشددة ، وفي الخامس عشر « العليا » بالفتح .

الصفحة 565 جاء البيت الثاني فيها هكذا :

من آل نصر اولي الملك الذي بهرت علاه كالشمس لما حلت الحملات

وصواب المصراع الاول انتهاء عند « بهرت » ، وكذلك جاء السادس هكذا :

ان المدائح طرا لا تفي ابدا ببعض ما قد تحللا من نفيس عسلا

فالصواب انتهاء المصراع الاول عند « ابدا » ثم تضبط الحاء من « تحلا » بالفتح ، لا بالتشديد ، و في الحادي عشر ، تثبت همزة « العطاء » وتضبط « ارجاء » في تاليه ، بالفتح ، ثم في الذي يلي هذا « عدل » بدل « يعدل » بالياء ، وفيما بعده « مكرمة » بضم الراء ، ثم « راباته » بعد هذا ، بضم التاء ، وبعده جاء بيتان هكذا :

لله عيني ابصرتك وقد اعددت بين يديك الخيل والخسولا
وانت في قبة يسمو بها عمدا اقام منا دامر الدين فاعتدلا

والصواب في الاول انتهاء مصراعه الاول عند « وقد » . وفي البيت الثاني « عمد » بفتحيتين ، ومصراعه الثاني غير واضح ولعله :
« اقام مناد امر الدين فاعتدلا » .

الصفحة 566 جاء المصراع الثاني للبيت هكذا :
« اسهمت في نظمها اسلافك الاولا » وتركيبه لا يستقيم واسلافك بالضم ، ولعله : « اشركت في نظمها اسلافك الاولا » . ثم جاء الاول من الخامس هكذا « لا زلت تزداد بها نعي مضاعفة » ولعله « لا زلت تزداد نعاء مضاعفة » وفي ثاني بيت من اخرى ، يضبط « عدل » بسكون الذال ، وفي المصراع الثاني صوابه « تقنص » بالنون ، لا باللام ، وفي آخر البيت الثالث لا معنى للالفاظ تنهدل به اللهم الا ان يضمن « الاشفار » . وفي اول الرابع صواب « معبرة » كونها « مفترية » وصواب « الغض » في مصراعه الثاني « الغض » بضم الصاد . وصواب البيت العاشر هكذا :

سقى الغمام رباها كل منهمر وكم سقتها دموعي كل منهمر

وفي الرابع عشر ، يضبط « تقص » بفتح اوله وثالثه .

الصفحة 567 صواب البيت السابع انتهاؤه « بالعل والنهل » وفي التاسع سقط « والمطف » بعد « كالنعت » وقبل « والتوكيد » الواجب كتبه بالواو كما في الاصطلاح النحوي لا بالالف ، ثم جاء البيت الحادي عشر هكذا :

لكنني باعتبار عظم ملكك لم اجد لعمري في مدحي ولم اطل

والصواب انتهاء المصراع الاول عند « لم » ويضبط « عظم » فيه يسكون الظاء ، وفي البيت التالي ، شددت باء « خبرت » وهي مخففة . وفي اول بيت من اخرى ثبت « يزهي » مضارعا مبنيا للمجهول ، لا ماضيا ، وجاء آخر المصراع الاول من تاليه « واعتزته » وهو متكرر بذلك . وجاء الرابع هكذا : « ظل كما جمعت كل الفضائل في الذي » ولا يستقيم الوزن الا بطرح « ظل » التي لا معنى لها ولا محل هنا . ثم جاء السادس هكذا :

وذو القلم الاعلى الذي فعله لمن يؤمله مثل السيوف القواطع

وصواب مصراعه الاول انتهاؤه عند « لمن » .

الصفحة 568 جاء البيت الثاني فيها هكذا .

هو ابن الخطيب السيد المنتمى الى كرام سما ما بين كهل وبافع

وصواب المصراع الاول انتهاؤه عند « الى » ثم يضبط « سما » بفتح الميم ، لا بضمها . وفي البيت الخامس سقط « ذا » بعد « فها انا » وفي آخرها جاء المصراع الثاني هكذا : « فمن نوره لنا كل ساطع » ولا يستقيم الا بزيادة نحو « يبدو » بعد « نوره » . ثم جاء مصراع ثان للبيت الثاني من اخرى هكذا : « مذ انست بره من طارق الالم » ولا يستقيم الا بنحو : « مذ انست بره » .

ومن الثامن جاء « وما ذا عسى ان اوفى من ثنای او » وصوابه
« ما ذا عسى ان اوفى من ثنائي او » . ثم جاء العاشر هكذا :

« يهنیک بشری قد استبشرت مذ وردت بها لعمرک وهو البرز الضیم »

والصواب انتهاء المصراع الاول عند « وردت » بعد ضبط « يهنیک »
بفتح الياء .

الصفحة 569 يضبط « يا منعا » بالتخفيف ثم « امته » لا « امه »
بمصراعه الاول . وفي آخر البيت ، ورد « اميته » وصوابها « لامته » .
وفي الثاني يضبط « جردته » بسكون التاء ، وفي آخره ورد « سكوته » ولا
يستقيم بهذا ، والصواب « سطوته » هكذا :

ويا حساما جردته العـلا فربح صرف الدهر عن سطوتـه

الصفحة 570 يثبت « السهد » في البيت الاول بدل « للسهد » .
وفي البيت الثاني يضبط « وانس » بهمزة قطع ثم تشديد الـدال فكسر
للسين كذلك من التانيس وليس من النسيان ، كما ضبط بذلك .

الصفحة 573 يثبت في ثاني بيت « العتب » بضم الباء ، بدل
« العتب » ثم « بخل » آخره ، بضم الخاء . وفي آخر الذي يليه « شغل »
بضم الشين . وجاء البيت الخامس هكذا :

فقلت للنفس كفى عن معاتبة لا تنقضي وجواب صيغ من وجل

وصواب المصراع الاول انتهاؤه عند « معاتبة » . ولعل « بالدنا » في
الذي يليه ، حلت محل « في الدنا » .

الصفحة 574 سقط اول المصراع الثاني من الثاني « من » . وفى
اول السابع ، تحرف « ولا تبغ » بالفين ، وفى التالي يضبط « الرشا »
بالضم . وفى الثاني عشر الصواب « الذي » لا للذي . وفى السادس عشر
جاء مصراع هكذا : « وليس لي عن عليك من حول » وهو لا يستقيم وزنا
الا بنحو « وليس لي عن ذرى عليك من حول » . وفى الذي يليه يضبط
« أملت » بالتشديد ، ثم « ميل » بفتح الياء ، ويحذف التنوين من
« زمانة » فى تاليه للاضافة . وبعده « أعقب » بالبناء للمجهول ، فى
المصراع الثاني من التاسع عشر .

الصفحة 577 ضبط اول بيت بها « ملكتها » بالتكلم بدل الخطاب ،
وفى اول الثالث ، تحذف همزة « تلالا » الثانية لينتأى الوزن ،
وفى السادس سقط « من » بعد « واسدلت » . وفى اول ثلاثة أبيات
أخرى جاء آخره « جماعضا » تصحيفا . وفى البيت الحادي عشر
بالصفحة ، ضبط « ولم يعد » بكسر العين وسكون الدال ، بدل سكون
العين وضم الدال .

الصفحة 578 جاء عنوان مصنف هكذا : « جامع انماط السابل فى
المروض والخطب والرسائل » والصواب فيه : « جامع انماط
المسايل » .

هذا وقد اغفلنا التنبيه على اخطاء أخرى بالشكل ، فلم نذكر كل ما
ورد من ذلك ، خصوصا الشعر ، ولم يكن عملنا فى هذا الجزء اقل ارهاقا
مما كان فى الجزء السالف ، بل ربما كان اعنف منه واشق ، بذلنا فيه
الشهور وتطلب منا وقفات طوالا . . .

محمد ابن تاوويت

تطوان

تأثير الشعر العربي بالانديس في الآداب الغربية

محمد الفايسي

ان من مسائل الادب المقارن التي شغلت أفكار المستعربين والعلماء الاختصاصيين في تاريخ الآداب الرومانية (وهي آداب اللغات المتولدة عن اللاتينية) قضية ظهور الشعر البروفنصالي في القرون الوسطى بشكله الذي لا يشبه الشعر اللاتيني لا في عروضه ولا في المواضيع التي يطرقها.

ومن المعلوم أن الادب في أوروبا في القرون الوسطى كان منحصرا في الاديرة والمدارس الدينية وكانت اللغة التي يؤلف فيها الرهبان أذكاهم وأدعيتهم هي اللغة اللاتينية وإن كانت قد فقدت إذاك صفاءها ومميزاتها الأصلية حتى صارت تدعى «لاتينية الكنيسة» ومنهم من يميزها بهذا التعبير. «لاتينية المطبخ» وكانت الشعوب اللاتينية المختلفة التي تكونت من قدماء الرومانيين الفاتحين ومن أهل البلاد الأصليين تتكلم

لغات أصلها لاتيني ولاكنها ابتعدت بعدا كبيرا عن اللغة الأم بتأثيرات اللغات القديمة من سلتية وإبيرية وغيرها وتولدت عن هذا المزيج لغات جديدة تدعى رومانية لتمييزها عن اللغة اللاتينية الفصحى . وأخذ رجال الشعب ينظمون الشعر باللغة التي يتكلمونها على غرار ما يفعله الشعراء الزجالون بالأندلس وشعراء الملحون عندنا بالمغرب.

وكان هؤلاء الشعراء الشعبيون في جنوب فرنسا يدعون تروبادور Troubadour أي الواجدون بمعنى الذين يحسون ويشعرون (من الوجدان) وكانوا ينظمون شعرهم باللغة البروفنصالية وهي إحدى اللغات الرومانية المتولدة عن اللاتينية . وكانوا في نفس الوقت مغنين وموسيقين يؤلفون أجواقا تقصد قصور الأمراء وبيوت الأكابر لتسليتهم ومدحهم ووقع إقبال كبير على هذا النوع من الأدب الجديد وأخذ الأدباء حتى من طبقات الأمراء ينظمون الشعر في هذه اللغة الشمة وعلى طريقة «الواجدين».

ولاكن الشيء الجديد الذي يلاحظ هو أن شكل هذا الشعر البروفنصالي وموضوعه لم يتقدم لهما نظير من قبل. فمن حيث الموضوع نرى أن الغرام الذي يصفه «التروبادور» هو عاطفة سامية عذرية رقيقة أشبه شيء بشعر العنريين أو الصوفيين المسلمين. ومن حيث الشكل ظهرت في عروض الشعر البروفنصالي القافية وترتيبها على نحو أزجال

الاندلس فمن هنا أخذ المشتغلون بهذه الدراسات يبحثون عن وجوه الشبه بين هذا الشعر والشعر العربي بالاندلس.

وقد كان للمستعرب الاسپاني الشهير خوليان ريبيرا الفضل في إظهار وجوه الشبه هذه مما أداه إلى قولته الشهيرة وهي «ان الزجل يعتبر المفتاح السحري الذي يشرح لنا أساليب الاشكال الشعرية في مختلف الطرائق الفنية عند الشعوب المتحضرة في القرون الوسطى» وقد ارتكز ريبيرا في حكمه هذا الذي أخذ به كثير من المستعربين والمختصين في الرومانيات على دراسته للشعراء «الواجدين» أمثال جوفر روديل Jaufre Rudel وسيركامون Cercamon والكونت دي بواتيي وغيرهم. وقد لاحظ ريبيرا والعلماء الذين درسوا هذه المسألة أن قصائد التروبادور تتركب من قطع (أو أقسام كما يعبر عنها شعراء الملحنون عندنا) كل قطعة تحتوي على أربعة أبيات يكون للثلاثة الأولى منها قافية واحدة تختلف من قسم للقسم الآخر وقافية البيت الرابع تتكرر في كل أقسام القصيدة على هذا النحو آآ ب. وهذا النظام لانجده في الشعر اللاتيني وهو نفسه الذي نراه في الازجال الأندلسية كما سنمثل له من بعد.

ثم ان لكل قصيدة لازمة أي الحربة كما عند شعراء الملحنون تدعى عند الشعراء التروبادور Tornada - وهي كذلك في ازجال أهل الأندلس -

والقصيدة تتركب من خمسة أقسام إلى تسعة كما هو الشأن ! أيضا
في الاجزال الأندلسية.

كل هذه المشابهات ترجع إلى الشكل الجديد الذي ظهر في شعر
التروبادور من حيث العروض وتركيب القصائد ولاكن هناك مشابهات
أخرى ترجع لصلب المواضع الشعرية التي يطرقها الشعراء «الواجدون»
وهي في أغلبها ترجع للحب ولمدح الأمراء ومن خصائص هذه العواطف
أنها مثل ما نراه عند الشعراء العرب وبالتالي عند أهل الأندلس تتولد
أحيانا عن مجرد نظرة ساحرة ويتفنن الشعراء التروبادور في وصف هذه
النظرات ويصفون المحبوب بالقسوة والته والذلال مما يسبب للعاشق
الولهان ألما تتجلى في البكاء والسهر والنحول والذهول وربما أدت به
إلى الموت هذه الصفات شيء عادي في الادب العربي ولم يكن له
مقابل في الشعر اللاتيني الذي كان هو الادب الوحيد الذي يمكن أن
يقتبس منه التروبادور.

ومن وجوه الشبه أيضا أن العاشق في شعر التروبادور يستعمل
الرسل بينه وبين معشوقه ونراه يتكلم على الرقيب وعلى الواشي مثل ما
نراه في الشعر العربي عموما وفي الازجال والملحون بوجه خاص
والرقيب المسمى الحراز في الملحون يلعب دورا مهما حتى أن شعراء
الملحون عندنا ينظمون قصائد خاصة في وصف هذا الرقيب العتيد.

ومن الملاحظ كذلك أن الجو الذي يحيط بالشعر البروفنصالي هو جو الطبيعة الضاحكة المزدهية بأزهارها المتفتحة الذكية وأطيافها المغنية الشادية وجداولها المترققة المناسبة تحت الأشجار الباسقة كأن الحياة كلها ربيع لا ينقطع. وهذا الجو الشعري نعرفه كذلك عند شعراء الأندلس في تواسيحهم وأزجالهم.

كل هذه المشابهات جعلت ريبيرا ونيكل التشيكي وبيدال الأسباني وآبيل المختص في الدراسات الرومانية يؤمنون بأن التأثير العربي الأندلسي في شعر التروبادور هو تأثير عميق مباشر. وقد عارضهم بعض النقادين الاختصاصيين في الرومانيات (1) وجرت مناقشات في المجلات المختصة بين الفريقين ولاكن قوة حجج مدرسة ريبيرا كان لها التفوق. وكانت أهم الانتقادات الموجهة لتأثير الشعر العربي في الشعر البروفنصالي هي أن التروبادور لم يكونوا يحسنون العربية فكيف أمكنهم أن يتأثروا بالإنتاجات الشعرية العربية. والجواب عن هذا الاعتراض هو أن الحالة الاجتماعية في الأندلس من انتشار الثقافة العربية بين المسيحيين وتقليدهم للعرب في كل شؤونهم حتى تكونت طبقة منهم تدعى Mozarabes أي المستعربين تعيش في كل شيء حياة عربية حتى أنهم كانوا يستعملون العربية في صلواتهم وينظمون الشعر بالعربية

(1) قد كنت نشرت بحثاً بالفرنسية في هذا الموضوع في عدد خاص لمجلة Cahiers du Sud

سنة 1943 تحت عنوان :

La poésie arabe andalouse et son influence sur les troubadours provençaux

وهم في نفس الوقت يعرفون اللغة الايريه الرومانية أخت البروفنصالية
وهم كانوا الواسطة بينهم وبين أبناء جلدتهم ممن لا يحسنون العربية
وكانوا يترجمون الآثار الشعرية خصوصا الشعبية منها إلى لغتهم وكان
التروبادور جيرانهم من وراء جبال البرتات (البريني) يقصدون قلاع
الأمراء المسيحيين ويفنون لهم أشعارهم ويسمعون كذلك ما عند زملائهم
وهناك اطلعوا على الاساليب العربية عند سماعهم لطرب الزجالين ولا
تنسى أن الزجل هو في نفس الوقت شعر وموسيقى كما هو الشأن في
الملحون وكما كان الأمر عند التروبادور.

ومن الانتقادات الموجهة كذلك لنظرية تأثير الشعر العربي في
الشعر البروفنصالي أن أهم شاعر زجال من أهل الأندلس يرتكز عليه
أصحاب هذه النظرية بتعزيدها هو ابن قزمان ومواضع شعره بعيدة عن
الروح العنصرية وعن الحب السامي الذي نراه عند التروبادور.

والجواب عن هذا الاعتراض الوجيه هو أن اهتمام نيكل وغيره من
المشتغلين بهذا الموضوع بديوان ابن قزمان يرجع قبل كل شيء للناحية
العروضية من جهة ثم لوجوه الشبه الأخرى التي أشرنا إليها على أن هذا
الديوان لا يخلو أحيانا من بعض القصائد والمقطعات التي تسودها تلك
الروح الطاهرة التي يمتاز بها شعر العنريين. ثم إن أحدا لم يقل بوقف
التأثير العربي في الشعر الغربي على ابن قزمان. ولا يلزم أن يكون
المستعربون Mozarabes من الاسبانيين ولا التروبادور اطلعوا

بالخصوص على ديوان ابن قزمان وكان بالأندلس زجالون كثيرون دون ابن قزمان وإنما هنا الشاعر ساعده الحظ بأن حوفظ لنا على نسخة فريدة من ديوانه بإحدى خزانات روسيا قام بنشر صورة فوتوغرافية لها أحد المستشرقين ببرلين سنة 1896.

وكان هذا الديوان أول ما عرفه المستعربون من الانتاجات الزجلية الأندلسية وهو الذي أوحى بهذه المشابهات التي لا يمكن أن تكون نتيجة صدفة. وللتمثيل لذلك من ناحية العروض إليك هذه القطعة من قصيدة للكونت دي بواتي :

Pus de chanter m'es pres talens.
Farai un vers don sui dolens ;
Non serai mais obediens
De Peytau ni de Lemozi

والشاهد فيها أن القوافي الثلاث الأولى كلها هكذا ens والقافية الرابعة zi تتكرر في كل القصيدة على نحو هذه القطعة من قصيدة لابن قزمان :

وكن لمرسولي قريب الحجاب
وان كان وترضى وترسل كتاب
بدمي نطر إليك الجواب
ونبرى عظامي مكان القلم

وكذلك هذه القطعة من قصيدة أخرى له ،

لم يعط الله أحد ما عطى لك

لس في النازينة بحالك

ثلاثة في الخلقة من خصالك

بيضا وتقية ووفية

أما عن العواطف الرقيقة السامية التي أضحت من مميزات الشعر البروفنصالي فلا شك أن التواشيح الأندلسية وكتب الادب من أمثال طوق الحمامة لابن حزم وغيره كانت معروفة في أوساط المسيحيين المستعربين الذين كانوا يقلدون كل شيء يأتي من عند العرب حتى أنهم جعلوا مآذن لكنائسهم على عادة المغلوبين الذين ينظرون دائما بعين الاكبار والاجلال لكل ما يتصف به الغالب. ومن ثم صار من الظرف عند المتأدبين أن ينسجوا على منوال الشعر العربي المواضع التي يطرقونها وفي أوضاعه وعندهم أخذ التروبادور.

وكما أشرنا إليه فانتا نشاهد نفس هذا التأثير في الفن المعماري يقع بواسطة المستعربين (Mozarabes) فقد كانوا يبنون كنائسهم على غرار الاساليب الإسلامية في بناء المساجد أيام الخلافة الأموية ولم يقتصر هذا التأثير على الكنائس المبنية في البلاد الخاضعة للنفوذ الإسلامي وانما نراه كذلك في نواحي شمال الجزيرة الأندلسية المستقلة بل نراه أيضا في الفن المعماري الفرنسي المسمى الرومانى بنفس

الكلمة المستعملة للتعبير عن اللغات المتولدة عن اللاتينية كما قدمنا حتى أن هذا التأثير وصل إلى بلاد اوفرنيا في وسط فرانس. وهذا التأثير أمر اتفق عليه كل الباحثين لأن آثاره بقيت قائمة للعيان وقد بين العلماء المختصون في هذه الدراسات أن تأثير الفن المعماري العربي خارج اسبانيا لم يكن أقل عمقا مما كان عليه في الاندلس نفسها وأنه كان كلما ظهر تجديد في الفن المعماري بقرطبة في القرنين الرابع والخامس إلا ونجد أثره في الفن المعماري الروماني (Roman) (2).

وعليه فلا غرابة أن يتأثر الشعراء البروفنصاليون بالشعر العربي بدون أن يكون لهم ضرورة إلمام باللغة العربية مادامت الثقافة العربية كانت بلغت من الانتشار في أوساط المسيحيين تلك الدرجة التي جعلت الرهبان والوطنيين المنادين بجلاء المسلمين عن الجزيرة ينددون بأبناء جلدتهم الذين يقلدون العرب حتى أن أحد أساقفتهم وهو البار القوطي ترك صفحة بديعة في التفجع على شباب وقته الذين ابتعدوا عن ثقافتهم ودينهم وأخذوا يلهجون بالادب والشعر العربي قال ماترجمته عن الاسبانية «إنهم يتلذذون بقراءة القصائد والقصص العربية ويدرسون مذاهب المتكلمين والفلاسفة المسلمين لا ليدحضوها ولاكن ليكتسبوا

(2) انظر مقالا بالفرنسية بقلم الأستاذ لامبير في مجلة هيسبيريس الجزء 17 (سنة 1933) ص 29 وما يليها.

أسلوباً عربياً جميعاً وصحيحاً. أين يوجد اليوم من غير الرهبان من يقرأ الشروح اللاتينية للكتاب المقدس... أه ان الشبان المسيحيين الذين يمتازون بالتفوق في المعرفة لا يعرفون إلا اللغة العربية والآداب العربية انهم يقرؤون ويدرسون بحرارة الكتب العربية... وإذا تكلمت لهم عن الكتب المسيحية أجابوك باحتقار، ان هذه الكتب لاتستحق أن يلتفت إليها - وا ألهاء !! ان المسيحيين قد نسوا حتى لغتهم ومن بين ألف لاتكاد تجد أكثر من واحد يستطيع أن يكتب بلغة لاتينية سليمة رسالة لصديق.

وبالعكس إذا كان المقصود الكتابة بالعربية وجدت عدداً كبيراً من الناس يعبرون عن أفكارهم بلغة جميلة وينظمون القصائد التي تفوق من الناحية الفنية قصائد العرب أنفسهم» (3)

وما دام الغزو الثقافي العربي بلغ هذه الدرجة التي نند بها الاسقف البارء بهذا الحماس فهل يستبعد هذا التأثير الذي ذكرناه والذي يقول به اليوم أكثر العلماء الاختصاصيين في هذا الموضوع ؟

ان تأثير الحضارة العربية في الغرب من حيث العلوم النظرية والعقلية من منطق وفلسفة ولاهوت ومن حيث العلوم الرياضية من حساب وجبر وهندسة وفلك وتعديل ومن حيث العلوم الطبيعية من

(3) عن كتاب بلانسيا : تاريخ الآداب العربية الاسبانية (باللغة الاسبانية) برشلونة سنة 1928 ص 271 . 272.

فيزياء وكيمياء وحيوان ونبات كل هذا معروف مدروس قد وضعت فيه
المجلدات في مختلف اللغات الحية وأما تأثير الادب العربي في الآداب
الغربية فهو أمر لم يتعد بعد أوساط بعض الاختصاصيين.

لذلك أردت أن ألفت إليه أنظار الباحثين والمثقفين وهو باب مهم
من تاريخ الحضارة العربية واشعاعها في العالم المتعدن ومساهمتها في
النهضة الادبية بأوروبا.

محمد الفاسي

الرباط

إيشان زوحب

محمد بهجة الأثري

من هموم. بأن تدافع أمثـل
لا يعادون. مثل سلمى وأعدل
أنا ثان وغد أهلي أول
وشراعي بريحهم يترسل
إنما سهمه إلى المعجل
مخصب الخير طاب عيشي وأخضل (1)
طرقي سؤدد ومجد مؤثـل
كل أرض ولم يخص ويبخل
ش أناسٍ جذب وعيشي دغفل (2)
وسع الناس ما تقيم وترحل

محمد بهجة الأثري

يا همومي ! تأخري .. ما بأهلي
أهلي الناس. إذ يكونون سلماً
إن أهلي كلٌ واني بمضـ.
إن ريحي من ريحهم تهادي
مادهاهم من صائل يتمادي
وإذا اخضل عيشهم من نعيم
من يقدم حقوق أهليه يعقـد
قد شكرت السحاب جاد نـداه
لا تطيب الحياة عندي. إذ عيـ
أبط الأفق لاتضيـق مداه

بغداد

(1) يقال ، أخضل بوزن أكرم. وأخضل بوزن أبيض.
(2) عيش دغفل ، واسع.

في تحليل مصادر تاريخنا

٧- ابن زرع

عبد القادر زمامة

في القسم الأول من بحثنا عن المؤرخ المغربي ابن أبي زرع تحدثنا عن انطباعات ونقول وملاحم تركها هذا المؤرخ وكتابه : = الانيس المطرب بروص القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. = في ذاكرة ومؤلفات الباحثين المهتمين بتاريخ المغرب والدول المتعاقبة به من عهد الإدارة إلى عهد السلطان أبي سعيد = الأكبر = المريني...! حيث إن الزمان لم ينصف هذا المؤرخ. وتركه في ضباب الغموض. ولم يحتفظ له بترجمة وافية توضح حياته وشخصيته وأسرته وما تزود به من ثقافة. وما زاوله من عمل...! وإنما احتفظ له بهذه الانطباعات والنقول والملاحم مبشرة هنا وهناك. لا يمكن الحصول عليها إلا عن طريق التتبع المتواصل والاستقراء الواسع لكثير من المصادر المخطوطة والمطبوعة...!

وفي هذا القسم الثاني سنحاول استنادا على التتبع والاستقراء تكميم الحديث عن تلك الانطباعات والنقول والملاح التي تركها أبو الحسن ابن أبي زرع وكتابه الأنيس....

فبعدما رأينا سهام النقد التي فوقها الخطيب ابن مرزوق مستشار السلطان أبي الحسن. ومدير دولة السلطان أبي سالم في مخطوطة كتابه ،

= المسند الصحيح الحسن في مآثر السلطان أبي الحسن = إلى ابن أبي زرع في شأن أولية الدولة المرينية وما يتعلق بنسب قبائلها ... (1) ننتقل إلى أشياء أخرى نجدتها في آثار مؤلفين آخرين وكلهم من رجال العصر المريني. وقد استفادوا من عمل ابن أبي زرع ولم يكلفوا أنفسهم عناء التعريف به. وتحقيق أسماء الكتب التي كانت بين أيديهم ونقلوا منها ...!

فالمؤرخ ابن خلدون الذي عاش في فاس واستكمل بها ثقافته العلمية وتجربته الإدارية والسياسية. اطلع بطبيعة الحال على أعمال ابن أبي زرع التاريخية واستفاد منها في كتابة مدونته التاريخية التي شرق فيها وغرب وأعجم وأعرب...!

غير أن هذا النابغة المبقر كان - على عادته - يهمل عمدا ذكر مصادر معلوماته. ولا يذكر منها إلا النزر اليسير. وفي مناسبات قليلة...!

(1) انظر مجلة المناهل (18) ص 288.

والغريب في الأمر أن ابن خلدون وهو يتحدث عن تاريخ دولة
الادارة. ومدينة فلس. والقرويين لم يجد مندوحة من ذكر المؤرخ
العمدة في الموضوع. والمصدر الأساسي في المادة وهو ابن أبي زرع
فقال :

= واستجدت فلس في العمران. وبنيت بها الحمامات والفنادق
للتجار. وبنيت الارياض. ورحل إليها الناس من الشغور القاصية...! واتفق
أن نزلتها امرأة من أهل القيروان. تسمى أم البنين بنت محمد الفهري.
وقال ابن أبي زرع ، اسمها فاطمة وانها من هواره...!!! = (2).

وعلى الرغم من أن ابن خلدون لم يذكر اسم كتاب ابن أبي زرع
الذي ذكرت فيه هذه المعلومات عن مؤسسة القرويين فالظاهر أنه يقصد
كتاب = الأنيس المطرب = أشهر كتب ابن أبي زرع على عهد ابن
خلدون وإلى الآن...!

وبالرجوع إلى نص = الأنيس المطرب = الذي بين أيدينا نجد أن
ابن أبي زرع يذكر مؤسسة القرويين بكنيتها. واسمها. ونسبتها مرتين
هكذا ، أم البنين. فاطمة . بنت محمد الفهري...!

ولم يذكر - كما نسب له ابن خلدون - أنها من هواره .. نعم. يذكر
في النص الذي بين أيدينا ، أن البقعة الأرضية التي بنيت عليها
= القرويين = كانت في حيازة رجل من هواره... وأن السيدة أم البنين

(2) كتاب العبر ج 4 ص 29. ط بيروت 1958م.

اشترتها منه عند إرادتها القيام بهذه المبرة العظيمة...! (3). والاحتمالات
هنا كثيرة...! والتساؤلات كثيرة...!

فهل كان ابن خلدون ينقل من كتاب آخر لابن أبي زرع غير
الأنيس المطرب...؟

وهل كان ينقل من نسخة أخرى ذات صياغة أخرى من كتاب
الأنيس المطرب لم نطلع عليها...؟

وهل أخطأ ابن خلدون في النقل واختلطت عليه المعلومات في
الذاكرة...؟

وهل حصل خطأ في النص الذي بين أيدينا من كتاب العبر...؟
كل هذه الاحتمالات وهذه التساؤلات تطرح على نص ابن
خلدون... لكن الشيء المحقق الواضح المعالم هو أن ابن خلدون استفاد
استفادة كبرى من عمل ابن أبي زرع في المادة التي دونها من تاريخ
المغرب من عهد الإدارة إلى عهد السلطان أبي سعيد الأكبر = ومع
استفادته منه فإنه لم يشر إليه باسمه الخاص إلا نادرا كما رأينا.

والأديب أبو الوليد اسماعيل ابن الأحمر مؤرخ دولة بني مرين
الذي عاش سنوات طويلا في فاس وعاصر عددا كبيرا من الملوك. ولا يس
كثيرا من الاحداث عرف آثار ابن أبي زرع واستفاد منها في مؤلفاته
المتعددة إلا أنه لا يكاد يشير إلى ذلك إلا في القليل النادر كما سنرى...!

(3) الأنيس المطرب ص 54 - 55. ط. الرباط 1973 م.

وكم كنا نود أن يكون المؤرخ ابن أبي زرع على شرط أبي الوليد ابن الأحمر الذي اشترطه فيمن ترجم لهم في (مستودع العلامة) أو (نشير الجمان) أو (نشير فرائد الجمان) لنضعه في الإطار الحقيقي الذي كان موضوعا فيه في عصره...! ولكن هذه أمنية فقط إذ أننا ولحد الآن لم نجد ابن الأحمر تناول ابن أبي زرع في كتاب من كتبه...! لكننا وجدناه ينقل عنه في كتابه : (نشير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان).
فماذا نقل ابن الأحمر عن ابن أبي زرع...؟

إن ابن الأحمر وهو يتحدث عن شيخه قاضي فاس أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الملك الفشتالي أراد أن يحقق نسبة شيخه هذا فقال :

= وفشتالة قبيلته. وهم قاطنون بحوز فاس وذكر فيهم ابن أبي زرع في تاريخه أنهم فرع من صنهاجة . من حمير عرب الأصل...!! (4).
فأين ذكر ابن أبي زرع نسب فشتالة في صنهاجة... ونسب صنهاجة في حمير...؟ من تاريخه...!

وإذا كان ابن الأحمر ، يقصد بتاريخ ابن أبي زرع كتاب = الأنيس المطرب = فإن النسخة التي بين أيدينا ليس فيها شيء من هذا...!! وإن كان يقصد كتابا آخر من كتب ابن أبي زرع فإننا لم نطلع عليه...!

(4) نشير الجمان في شعر من نظمني وإياه الزمان. طبع بعنوان أعلام المغرب والأندلس. ص 359. ط. بيروت 1976م.

هذا مع العلم أن مذكروه أبو الوليد من نسبة قبيلة فشتالة في صنهاجة.. ونسبة صنهاجة في حمير العربية أمر شهير عند المؤرخين والنسابين قديما وحديثا يتناقلونه ويتناقشون فيه.. ولا ندخل في تفصيلاته الآن...

إلا أننا - ونحن نتجاوز التفصيلات - نريد أن نعرف المصدر الحقيقي الذي اعتمد عليه أبو الوليد في نقل هذه المعلومات عن ابن أبي زرع...

فهل اعتمد على نسخة أو صياغة أخرى من نسخ أو صيغ = الأنيس المطرب = التي لم تصلنا؟ أم اعتمد على كتاب آخر من كتب ابن أبي زرع...؟

وهكذا وبواسطة الاستقراء والتتبع لما كتبه كل من المؤرخ ابن خلدون. والمؤرخ أبي الوليد ابن الأحمر نجد أن كلا منهما عرف آثار ابن أبي زرع واستفاد منها باعتبارها مادة تاريخية ضاعت جل أصولها أو حُجبت عن الأنظار منذ قرون...! وبطبيعة الحال فإن ابن خلدون نقل واستفاد من آثار ابن أبي زرع في مدونته التاريخية الشيء الكثير وإن كان على عادته كما قلنا سلفا لا يشير إلى ذلك إلا في القليل النادر.. أما ابن الأحمر فإنه - فيما نعلم - لم يهتم أساسا إلا بالعصر المريني وشخصياته السياسية والعلمية والأدبية وما يتصل بذلك من معلومات مغربية وأندلسية تتعلق بالأنساب وأخبار البيوتات التي

تسلسل فيها العلم والجاء والشهرة... فلهذا كانت استفادته ونقوله من كتب ابن أبي زرع محدودة...!

أما لسان الدين ابن الخطيب الذي كان عمله في ميادين التأليف والسياسة والبحث التاريخي يستدعيه للاطلاع الواسع على مؤلفات وأثار أهل المغرب. والاندلس وغيرهم... فقد استفاد من أعمال ابن أبي زرع التاريخية التي تتعلق بموضوعاته التي تناولها ولهذا نجده في مقدمة كتاب = الإحاطة = يذكر من مصادره التي استعملها = تاريخ فاس للمؤرخ ابن أبي زرع... (5) =

والظاهر أنه يقصد كتاب = الأنيس المطرب = في نسخة من نسخه التي كانت متداولة في عصره... ولم نظفر - لحد الآن - في كتاب من كتب ابن الخطيب بنص منقول من ابن أبي زرع لنقابله بما هو موجود من نسخة = الأنيس المطرب = التي بين أيدينا ولنعرف مطابقتها أو عدم مطابقتها لما فيها... والمعروف أن لسان الدين ابن الخطيب - بحكم منصبه وتنقلاته بين غرناطة وتلمسان وفاس وغيرها - اطلع على الشيء الكثير من آثار ومؤلفات المغاربة والأندلسيين كما ذكر مترجموه... وكما دلت عليه كتبه التي سلمت من الضياع...!

15 الإحاطة ج 1 ص 83 ط. ثانية. القاهرة 1973.

وهناك إلى جانب ابن خلدون. وابن الأحمر. وابن الخطيب الذين استفادوا من كتب ابن أبي زرع نجد المؤرخ أبا الحسن الجزنائي الفاسي مؤلف كتاب : = جنى زهرة الأس في بناء مدينة فاس = ويظهر أن هذا المؤرخ كان على علم أكثر من غيره ممن رأينا بأسرة ابن أبي زرع العلمية في فاس. وذلك داخل في نطاق اهتمامه بتاريخ مدينة فاس وأثارها العمرانية ومؤسساتها الدينية والاجتماعية. وقد استفاد من آثار ابن أبي زرع استفادة واضحة وذكر ذلك صراحة في كتابه. وحاول أن يضيف ماجد من هذه المؤسسات بعد ابن أبي زرع...! والجزنائي حينما استفاد من كتاب ابن أبي زرع ذكره باسمه الخاص = الأنيس = كما ذكر مؤلفه بكنيته المشهوره = أبي الحسن = (6).

غير أننا نلاحظ في الموضوع ملاحظة تثير الانتباه وهي أن المؤرخ الجزنائي الفاسي حينما ذكر قصة بناء فندق الشماعين الشهير بجوار القرويين وما جرى في قصة هذا البناء بين عامل فاس (الحدودي) وقاضيه ابن أبي الصبر... ختم ذلك بقوله :

= كذا كان يتكرر النقل عن أبي عبد الله ابن أبي زرع وغيره.... = (7).

6 جنى زهرة الأس ص 24. ط. الرباط 1967م.

7 المصدر السابق ص 80.

فمن هو المقصود ياترى في كلام الجزنائي بهذه الكنية : أبي عبد الله ابن أبي زرع...؟

هل هو صاحبنا مؤلف كتاب = الأنيس المطرب = المكنى بأبي الحسن... وكناه الجزنائي بهذه الكنية الثانية بناء على أنه في - رأيه - يكنى بها أيضا...؟

أم هو شخص آخر من قرابة أبي الحسن. يكنى بأبي عبد الله كان من أهل العلم والمعرفة تروى عنه الأخبار المتعلقة بمعالم فاس الحضارية ومؤسساتها الدينية والاجتماعية...؟

وقبل أن نحاول إعطاء رأي في هذا الموضوع بالذات ينبغي أن نؤكد أن قصة بناء فندق الشماعين وتحبيسه على القرويين وما جرى فيها بين السلطان أبي يعقوب يوسف بن عبد الحق المريني والقاضي ابن أبي الصبر والعامل (الحدودي) ليست موجودة في النسخة التي بين أيدينا من كتاب = الأنيس المطرب = الذي ألفه المؤرخ أبو الحسن ابن أبي زرع... رغم أن هذا القاضي ذكر مرات في كتاب الأنيس مع نعتة بكل ماينت به أهل الفضل من ديانة ونزاهة واستقامة (8). من غير تعريخ على هذه القصة التي ذكرها الجزنائي الفاسي في كتابه جنبي زهرة الأس...

(8) الأنيس المطرب، انظر الصفحات : 57، و 65، و 67، و 71، و 76.

بعد هذا التأكيد الذي كان لا بد منه نشير إلى أن قصة بناء فندق الشماعين هي من جملة (الفوائد) التي ذكرها قاضي فاس وشيخ المدرسة العنانية على عهد السلطان أبي عنان المريني أبو عبد الله المقري التلمساني المعروف بالمقري = الجد = ونقلها حفيده أبو العباس المقري التلمساني في كتابه = نفع الطيب = قائلا ،

= ومن فوائده (يعني المقري الجد) ، حدثني العدل أبو عبد الله محمد بن أبي زرع عن القاضي أبي عبد الله ابن أبي الصبر أنه لما أمر الوالي بفاس أن يبني فندق الشماعين وكان قد خرب... الخ (9) .
فهذا يدل على أن القاضي أبا عبد الله المقري سمع هذه القصة حيث حدثه بها العدل أبو عبد الله محمد ابن أبي زرع... وهو فيما يظهر غير أبي الحسن ابن أبي زرع صاحب الأنيس المطرب فهو إذن رجل آخر من قرابته كان يعيش في فاس على عهد السلطان أبي عنان المريني. ومعلوم أن القاضي المقري إنما انتقل إلى فاس من تلمسان بأمر أبي عنان وهو الذي ولاه خطة القضاء وأمره بالتدريس... (10).

ويظن بل ويتأكد أن صاحب الأنيس المطرب كان في عهد أبي عنان قد فارق هذه الحياة إما في عهد أبي سعيد = الأكبر - وإما في عهد أبي الحسن...!

(9) انظر النفع ج 5 ص 264. ط. بيروت 1968م.

(10) بيوقات فاس ص 64. ط. الرباط 1972م.

وتسلمنا هذه الجولة إلى الكتاب المعروف المسمى في نسخته الخطية المتعددة التي وقفنا عليها ، = ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم = والمسمى أيضا بيوتات فاس الكبرى...
فقد جاء في هذا الكتاب أثناء ذكر بيت بني أبي مدين النقل عن كتاب الأنيس المطرب... وحشرت هناك معلومات فيها خلط وتشويش مع إيهام القارئ أن الأمر يتعلق بتحقيق وتدقيق عن الكتاب ومؤلفه...! وقد كان الباحثون وما زالوا يتمنون أن تظهر في يوم من الأيام حقيقة الأمر المحجوبة خلف هذه المعلومات التي حشرت في هذا الكتاب حشرا والتي لاندخل في تفصيلاتها الآن....!

وإذا كان لهذه الجولة التي صحبنا فيها المؤرخ ابن أبي زرع في أقلام المؤرخين والباحثين من نتيجة أو فائدة فإن ذلك يرجع إلى أن هذا المؤرخ المغربي الذي قدم لوطنه هذا المجهود التاريخي المفيد كان إنسانا متواضعا يحجب عن قرائه ما أمكن كل شيء يتعلق بشخصيته أو يربطه بملايسات الحياة ودوالبها فلم يترك لنا في كتابه معالم نقب أمامها لنستش ما وراءها من معلومات تتعلق بترجمته الشخصية سوى أنه ذكر الظروف الزماني الذي ألب فيه كتابه وهو : عهد السلطان المريني أبي سعيد = الأكبر = والد أبي الحسن... كما ذكر بعض مشاهداته (11)

(11) الأنيس المطرب ص 44 ط. الرباط 1971م.

سنة 690 هـ وهي سنة الريح الشرقية التي استمرت - كما يقول - أربعة أشهر في فاس ...!!! فشاهد الزرع حرث بمصاراة (12) فاس في الخامس عشر من شهر أبريل وحصد في آخر شهر ماي...!!! ولم يفخر بأسرة ينتسب إليها... ولا بشيوخ أخذ عنهم.. وإنما أشار إلى بعض كتبه في اقتضاب وتواضع...! وأحال عليها...!

ولعل هذا من جملة الأسباب التي حجبت ترجمته عن الأنظار...! ولكنها لم تحجب القيمة الحقيقية لعمله التاريخي المفيد الذي ظل - ولحد الآن - مادة فريدة في بابه...!

وينبغي أن نختم هذه الجولة مع ابن أبي زرع بتلك القولة الغريبة التي سجلها المؤرخ المغربي الشيخ محمد أكنسوس في كتابه ، = الجيش المرمرم = حيث قال عن مؤرخنا أبي الحسن ابن أبي زرع :
= قال القرطاس في كتابه...!!! والقرطاس لقب لمؤلف الكتاب المعلوم... نبهنا عليه لأنه يظن أنه اسم ووصف للكتاب...!!! (13)

عبد القادر زمامة

فاس

(12) عن المصاراة. انظر : عبد القادر زمامة. مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ج . 2. ص 1973 م ص 464.

(13) الجيش المرمرم ص 31 ط حصرية بفاس 1336 هـ

ما تَيْلُ^(١)

محمد الحلو

أقبل الصيف في مواكبه البيـ
يتهادى نشوان سكب في الكو
أنكر الروض نفسه حين دبست
وكساه من رائع الزهر أبراً
والهزار الكئيب عاد إلى الرو
أي سر أعاد للروض ريباً
قد أفاق الوجود من غفوة البر
وتجلت ذكاء فاستقبل الكون
وسرى الدفء في خمائله الخضر
وتوارى الشحوب من كل وجه
ض. وهذى الأعراس في شطآنه
ن رحيقا معطرا من دنانسه
رعشات المصيف في أغصانه
دا. وأجرى العطور من أردانه
ض ليشدو البديع من ألحانه
ه وعراه من بلى أكفانه ؟
د وأقصى النعاس من أجفانه
حبيبا قد لج نفسي هجرانه
وفي طيره. وفي إنسانسه !
وردته فلاح في عنفوانسه !

(١) شاطئ قطوان الحميم الذي يذكر اسمه بقائه الحفلة الاسبانية على هذه المدينة.

وتنادوا للبحر وهو مشقوق
أي عرس على الرمال يضع الـ
أي عرس أطيافه تكرر السـ
كل من فيه شاعر يتلقى الشعـ
فالهوى فيه للذي يتملىـ
والهدى فيه للذي يعشق اللـ
لم يصغ هذه المفاتن في الكـ
فارتشف من كؤسه رشفات
وافتح القلب للجمال وللحب
حسن تطوان في مباحج مارتيل
والرمل العفراء فيه مرايا
تشهى الأجسام لفح لظاهـ
ذهب بيد أنه غير معبـ
موطني جنة تقربها العيـ
لم يزل يرتقي المعالي مذكا
ويذيق الأعداء كأس المنايا
عرف النصر في ملاحمه الكبـ
الهواء النقي والشمس والفسا
والوجوه الوضاء في بسة الفجـ

يفتح الموج قلبه لحنانه !
حقل في حسنه وفي ألوانه ؟
ح فتغنوا على نشيد كمانه !
سر عن ربه وعن شيطانه
برؤاه. والحب في أحضانه
ه ويرنو إليه في أكوانه !
ن هدايا منه إلى عميانه !
وانس هم الحياة في مهرجانه
وان لم تعد من فرسانه !
وفي الشمس في ذرى تيجانه
مذهبات قد رصعت بجمانه
ويراها المحرور خير جنانه !
د وكثر حياته في مكانه !
من وسلوى الغريب في أوطانه !
ن ويعلى الصروح من بنيانه
ويرد الحساد من إخوانه
سرى وضحي بالأسد من فتياه
ب وفيض المياه في شطآنه
سر وطيب الأخلاق في إنانه

وطني في الوجود أثنى ما فيه لا شيء فيه من أثمانه
كل نجم في الأفق يطلعه الشر ق إلى مغربي مدى سريانه !
أنا من أجله أغني وأحيي وأنا في هواه من رهبانه ! عُبْدانه !

تطوان

محمد الحلوي

مَنَاجِجُ التَّعْلِيمِ التَّقْلِيدِيَّةِ

عند المسلمين

د. عبداللطيف السعداني

مقدمة :

هذه الحضارة الراسخة الاركان. المترامية البنيان التي قام صرحها على دعائم الاسلام. انما شيدت على تقوى من الله ورضوان. إرادة منه لهذا الكون ان يخطو فيه الانسان خطواته نحو الغاية التي من اجلها خلق.

على هذا الهدى كان يشاد بيت الله الذي انطلقت منه اسباب هذه الحضارة. يتلى فيه كتابه آيات بنيات. فتتفجر ينابيع الحكمة عيوننا تحيي ارض الفكر. وتروى القلوب من نور المعرفة.

اذن فذلك نهج سلكه المسلمون الى هذه الغاية. وليس من سبيل يثبت حقيقة المسلم ويعبر عن اسرار وجوده الا هدى كتاب الله «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب» وهو «فرقان»

بين الحق والباطل والهدى والضلالة. واقتبس المسلمون من السنة النبوية
قبح مكارم الاخلاق. فكانت تلك النفحات الزاد الذي ما ان تمسكوا به
لن يضلوا ابدا.

كيف يمكن ان نتعرف على مسالك هذا الطريق. وتبين الاسباب
التي استعملها المسلمون للتعرف على المعارف والعلوم ؟ وتلك العقبات
التي اعترضت سير فكرهم ؟ وماذا كان موقفهم امامها حتى ازاحوها
مواصلين السير. ؟

اكانت تلك غاية يحسها المسلم في باطنه بفطرته المتوقدة فيندفع
اليها يحثه ايمانه ويرشده صفاء ارادته. ونور يهديه ؟ ام انه رسم لهذا
النهج قواعد ثم سار عليها فعرف بها وعرفت به ؟ لا شك ان طريق
المسلم الى المعرفة بدأ في تناول لمس البصيرة لا تخطؤه فراسة المؤمن.

ثم بعد ان خامرته الايام وعركته تقلبات الزمان. واصطدمت
مفاهيمه بتصورات من مبتدعات الحضارة. اصبح الوصول الى المعرفة
ملتويا. فعمد الى اساليب لاعادة رسم طريقة الى العلم وكيفية الاستفادة
من فنونه من اجل ذلك. بهذا تكون لديه منهج...

« X+X »

المنهج :

اما في اللغة. وهي تفيد اطلاعا على تقلب اطوار الفكر واحوال
التصور من خلال المعانى التى تتعاقب على التعبير. فيقال ، «طريق نهج
يعنى بين واضح. وطرق نهجة. وسبيل منهج كنهج. ومنهج الطريق :
وضحه. والمنهاج كالمنهج. وفي التزويل : «لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا». وانهج الطريق وضع واستبان. والمنهاج : الطريق الواضح
واستنهج الطريق صار نهجا. وفي حديث العباس : «لم يمت رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى ترككم على طريق ناهجة» اى واضحة بينة.
ونهجت الطريق : ابنته وأوضحته. يقال «اعمل على ما نهجته لك»
ونهجت الطريق : سلكته وفلان يستنهج سبيل فلان اى يسلك سلكه.
والنهج الطريق المستقيم. ونهج الامر وانهج لقتال اذ اوضح. والتهجة :
الربو يعلو الانسان والدابة. قال الليث : لم اسمع منه فعلا (1).

هناك وجهان يسمان معنى هذه الكلمة. اولهما ، هو وجود «طريق»
و«وضوح» هذا الطريق. فكان لزاما سلوك «طريق» للوصول الى الحقيقة.
وهذا الطريق واضح بين - لأن الهدف واضح في ذهن سالكه - المعبر
بهذه التسمية.

(1) لسان العرب ج 2 ص 383 ط صادر بيروت.

وثانيهما ، «الربو يعلو الانسان والدابة» وهو معنى طارىء كَأَنِّي به قد جاء بعد تطور مدلول الكلمة يشير الى الجهد. وهو جهد جسمي يشترك فيه الانسان والدابة. ويختص الانسان بالنفسي منه. والجهد يقتضي العمل والمحاولات المتكررة. ولهذا اصبح الهدف يستوجب العمل والجهد.

وأما المعنى الاستقامي اليوناني لكلمة منهج = Methode فيدل على الطريق المؤدى الى الفرض المطلوب خلال المصاعب والعقبات. والظاهران المعنى الاصطلاحي قد استحدثت للكلمة يوم اصبح للبحث العلمي اصول وقواعد متعارف عليها. ويوم اصبح العلم الباحث في المنهج او المناهج التاملية يسمى علم المناهج (2).

وقد تكون المذهب. بصورة واضحة في القرن السابع عشر وبهذا تكونت فكرة المنهج بالمعنى الاصطلاحي المستعمل اليوم ابتداء من ذلك التاريخ ومعناه الطريق المؤدى الى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة تبين على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل الى نتيجة معلومة» (3).

(2) انظر مناهج البحث العلمي عبد الرحمن بدوي ص 3.

(3) مناهج البحث العلمي. عبد الرحمن بدوي ص 4 - 5.

لكن الاستعمال الذي يجب اعتباره هنا لهذا الاصطلاح هو المعنى
المستحدث العام للكلمة.

لأجل ان نتتبع المراحل التي مر بها تكوين «المنهج» عند
المسلمين وما تمخضت عنه الآراء والافكار. والاتجاهات المتعددة لتكوين
المثقف المسلم. يجب ان نتبين رأيهم في العلم. وطريقة تصنيفهم للعلوم.
والهدف الذي حدوده من التعليم. ثم القوى النفسية التي اعتمدوها لهذه
الغاية.

كل ذلك كون مبادئ واساسا سار عليها الاسلوب الذي يمكن ان
نصفه بالمنهاج التدريسي للمسلمين.

1 - العلم والمعرفة :

ذكر حاجي خليفة في ماهية العلم : «واعلم انه اختلف في تصور
ماهية العلم المطلق. هل هو ضروري. او نظري يعبر تعريفه. او نظري
غير عسير التعريف. والاول مذهب الامام الرازي والثاني رأى امام
الحرمين الفزالي (4) والثالث هو الراجح. وله تعريفات ، التعريف الاول
(لبعض المعتزلة) اعتقاد الشيء على ما هو به... الثاني (لابي بكر
الباقلاني) معرفة المعلوم على ما هو به... الثالث (للاشعري) هو الذي

(4) انظر تفصيل القول عن ذلك وتحليل الكلام عن العلم في : كشف اصطلاحات الفنون
للتهاوني ج 2 ص 1055 - 1066.

يوجب كون من قام به عالما... التاسع اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة أو بدليل... وهذا التعريف للفخر الرازي (على تقدير تسليمه ان العلم نظري).. العاشر حصول صورة الشيء في العقل... قال ابن صدر الدين ، هو اهم الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين... الثاني عشر هو صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض ، وهو الحد المختار عند المتكلمين.. الرابع عشر هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به. قال العلامة الشريف وهو احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم... (5) وقد ابلغنا الى خمس عشرة تعريفا رد اغلبها وابان المآخذ التي عليها.

وتناول علماء المسلمين البحث في مدلول المعرفة بمثل ما تناولوا به العلم. فقليل انها تطلق على العلم بمعنى الادراك مطلقا تظورا. كان او تصديقا. وفي مصطلح الصوفية هي العلم الذي لا يقبل الشك اذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته. ثم المعرفة اما استدلالية وهي انما تحصل لمن انكشف له شيء من امور الغيب. واما شهودية ضرورية. وهي درجة الصديقين وهم اصحاب المشاهدة. قال الواسطي : المعرفة ما شاهدتها حسا. والعلم ما شاهدته خبرا اي بخير الانبياء عليهم السلام (6).

وكان بحث وكانت آراء في العلم والمعرفة والتفصيل بينهما...

(5) كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون حاجي خليفة ج 1 ص 3.

(6) انظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ج 2 ص 994 . 997.

أما صفة العالم فقد كانت تطلق منذ القرن الثالث الهجري على
المتخصص في فن متميزا بذلك عن الاديب الذي كان موسوعي المعرفة.
وتميز ايضا عن الفقيه المختص بعلوم الدين (7).

2 تصنيف العلوم :

المسألة الثانية التي يجب اخذها بعين الاعتبار في تكوين منهج
المسلمين في الدراسة هي تصنيف العلوم ذلك الذي اظهر مقدار اهتمامهم
ببعض العلوم دون بعض ومبلغ عنايتهم بهذه العلوم وترتيب اجزائها
والتعريف بها ووصف اهميتها. فحدد ذلك نظرتهن الى بناء المنهج
والاوليات التي تقدم فيه وبالتالي ما يجب ان يستهدفه التكوين الفكري
للمثقف. ولهم في ذلك مذاهب وآراء.

المؤلف الاسلامي الذي كان له السبق الى تقسيم العلوم هو كتاب
«احصاء العلوم» لابي نصر الفارابي (8) لقد كان لهذا الكتاب اثر بالغ
بين الطلاب والعلماء. قوم نظرهم الى العلوم المشهورة وبين تعريفها
وحصر الهدف منها. وكان اثره فيما بعد ابلغ حيث صار نواة لمن الف
بعده في هذا الموضوع. فاهميته في هذا التخطيط الفكري كبيرة. والذي
راه الفارابي من وراء تأليف هذا الكتاب وقصد اليه هو ما افتتحه به
قائلا :

(7) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ادم ميتز ج ١ ص 301 - 302.

(8) طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص 53 ط بيروت.

«قصدنا من هذا الكتاب ان نخص العلوم المشهورة علما علما ونعرف
جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها واجزاء ماله منها اجزاء وجمل ما
في كل واحد من اجزائه».

على الرغم من ان هذا العمل كان وصفا يعرف بالعلوم الموجودة
في ذلك العصر ويوضح القول فيها. فالتنا نلاحظ ان اختياره «للمشهور»
من هذه العلوم واهماله لغيرها وتحديد «اجزاء» كل منها واستخلاص جمل
من كل منها. كل ذلك يفرض بطبيعته ان الفارابي قد استعمل طريقة
اجتهد في وضعها وعمله هذا لم يكن الا تطبيقا لنظريته العامة في تقسيم
العلوم (9). التي نجد ضلالها في مختلف كتبه كما في «التنبيه على سبيل
السعادة» و«رسالة فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة» و«آراء اهل
المدينة الفاضلة» و«كتاب في السياسة».

يقسم الفارابي العلوم الى سبعة علوم بحسب الترتيب الآتي :

- (1) علم اللسان واجزائه.
- (2) علم المنطق واجزائه.
- (3) علوم التعاليم. وهي : العدد والهندسة وعلم المناظرة وعلم النجوم
التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الاشغال وعلم الحيل.
- (4) العلم الطبيعى واجزائه.

(9) احصاء العلوم للفارابي تحقيق د. عثمان امين ، المقدمة ص 43.

(5) علم الالة وأجزائه

(6) العلم المدنى وأجزائه.

(7) علم الفقه وعلم الكلام.

فعلم اللسان عند كل امة اداة لتصحيح الفاظها وتقويم عبارتها فوجب تقديمه على سائر العلوم. ثم ان علم اللسان مما لا يستغنى عنه في دراسة «وائل صناعة المنطق» ولأن «موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث تدل عليها الالفاظ (10) وعلم المنطق مقدم على سائر العلوم لانه يعطى «جملة القوانين التى شأنها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب وهذان العلمان ضروريان لكل من يريد ان يشدو علما من العلوم وهما في الحقيقة ليسا علمين مقصورين وانما هما آلتان تخدمان العلوم. اما العلوم الحقيقية فهي نوعان :

1 - علوم نظرية. وهى : علوم التعاليم وعلم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة (العلم الالهى).

2 - علوم عملية وهى العلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام. اما هدف الفارابى من هذا العمل فواضح لانتهاج سبيل الى التعلم واعطاء فكرة للمتعلم قبل اقدامه على التعلم وخلال تعلمه. وتمييز العالم الحقيقى من مدعى العلم فهو يقول «وينتفع بما في هذا الكتاب لأن الانسان إذا اراد ان يتعلم علما من هذه العلوم ينظر فيه على ماذا يقدم

(10) نفس المرجع ص 13.

وفي ماذا ينظر واى شيء سيستفيد بنظره وما غناء ذلك واى فضيلة تنال به ليكون اقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عصى وضرر. وبهذا الكتاب يقدر الانسان على ان يقايس بين العلوم فيعلم ايها افضل وايها انفع وايها اتقن واوتق واوقى وايها اوهن واوهى واضعف. وينتفع به ايضا في تكشيف من ادعى البصر لعلم من هذه العلوم ولم يكن كذلك...» (11).

وفي منتصف القرن الرابع الهجرى ظهر تقسيم آخر للعلوم ابرز مرحلة اخرى من مراحل تطور هذه العلوم ذلك هو ما سجله اخوان الصفا في رسائلهم التى جمعوا فيها ما كان معروفا من العلوم والفنون في عصرهم مصنفين ذلك حسب تفكير معين محدود املاه هدفهم الذى كانوا يتطلعون اليه من تكوين فالعلوم تنقسم عندهم الى اربعة اقسام كبرى ،

- 1 - علوم رياضية تعليمية.
- 2 - علوم طبيعية جسمانية.
- 3 - علوم نفسانية عقلية في بحث النفس والحياة والموت واللذة والألم وفي اللغات والنشؤ والارتقاء وفي السمعيات كالبحث والقيامة.
- 4 - علوم الهية ناموسية وما يتصل بها من مباحث الديانات والشرائع والتصوف.

(11) احصاء العلوم للفارابى تحقيق عثمان امين ص 43 - 44.

وفي نفس القرن نجد ابا عبد الله محمد الخوارزمي يقسم العلوم في كتابه «مفاتيح العلوم» تقسيما يخالف في اساسه تقسيم الفارابي. «جامعا لمفاتيح العلوم واوائل الصناعات مضمنا ما بين كل طبقة من العلماء من المواصفات والاصطلاحات التي خلت منها او من جلها الكتب الحاصرة لعلم اللغة.. واحوج الناس الى معرفة هذه الاصطلاحات الاديب اللطيف الذي لم يجعل سببا الى تحصيل هذه العلوم الجليلة ولا يستغنى عن علمها طبقات الكتاب لصدق حاجتهم الى مطالعة فنون العلوم والآداب..» (12) يشتمل تقسيم الخوارزمي على مقالتين تتكونان من خمسة عشر بابا وثلاث وتسمين فصلا.

المقالة الأولى ، لعلوم الشريعة وما يقترب بها من العلوم العربية.
الابواب 1 - الفقه. 2 - الكلام. 3 - النحو. 4 - الكتابة. 5 - الشعر والعروض. 6 - الاخبار

المقالة الثانية ، لعلوم العجم من اليونان وغيرهم من الامم.
الابواب ، 1 - الفلسفة. 2 - المنطق. 3 - الطب. 4 - علم العدد. 5 - الهندسة. 6 - علم النجوم. 7 - الموسيقى. 8 - الحيل. 9 - الكيمياء.

(12) مفاتيح العلوم للخوارزمي ص 4 - 6.

أضاف الخوارزمي إلى ما عند الفارابي علمي الطب والكيمياء إلى العلوم. كما اعتنى التعريف بمصطلحات هذه العلوم. خدمة للاديب وللكاتب.

ويقسم أبو علي بن سينا العلوم في كتابه الشفاء وفي رسالته أقسام العلوم العقلية إلى قسمين :

القسم الأول - العلم النظري وغايته الحق ويشمل مثلا علم التوحيد وعلم البيئة وينقسم إلى ثلاثة أقسام ،

1 - العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي.

2 - العلم الأوسط ويسمى العلم الرياضي.

3 - العلم الأدنى ويسمى العلم الإلهي.

القسم الثاني : العلم العملي وغايته الخير. وينقسم إلى ثلاثة أقسام ،

1 - علم الأخلاق.

2 - علم سياسة المنازل.

3 - علم سياسة المدينة.

وعند الإمام أبي حامد الغزالي أن العلوم تنقسم إلى قسمين ،

القسم الأول : العلوم الشرعية. وهي ما استفيد من الأنبياء عليهم السلام.

القسم الثاني : العلوم غير الشرعية. أو العلوم العقلية. وهي ،

أ ، ما يرشد العقل إليها. مثل الحساب.

ب ، ما وصل إليه بالتجربة. مثل الطب.

ج ، ما كان عن طريق السماع. مثل اللغة.

ورغم تحديد الغزالي للعلوم في هذا التقسيم الاولي. فان له رأيا فيها تميزه نظرة شمولية تنصرف الى الهدف الاسمي من العلم. اذ يقول «ان اكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها. واكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها»...

ثم هو يستقصى الانواع متتبعا فروع المعرفة وانواع العلوم. مشيرا الى ترتيب بعضها على بعض بناء على ذلك التقسيم الاول :

فالعلوم الشرعية هي على نوعين :

النوع الأول : ما يوصف بالاصول. وذلك العلم العلمي. وهو علم التوحيد. وبعد وصفه لمضمون هذا العلم والميدان الذي يهتم به. يشير الى انه قد اشتهر بالكلام ايضا لاهتمام المشتغلين بذلك حتى عرفوا بالمتكلمين. ومن هذا العلم : علم الاصول يتفرع التفسير، وعلم الاخبار وهما دليل على علم التوحيد. ويلزم بالضرورة من اراد ان يتكلم في تفسير القرآن وتأويل الاخبار ويصيب في كلامه. تحصيل علم اللغة والنحو والتبعر في فن النحو والرسوخ في ميدان الاعراب. والتصرف في اصناف التصريف.

النوع الثانى : علم الفروع. وذلك العلم العملي وهو يشتمل على ثلاثة حقوق.

- حق الله تعالى. وهو اركان العبادات.

2 - حق العباد وهو ابواب العادات ويجرى في وجهين : الف - المعاملة. مثل البيع والشركة. باء - المعاقدة مثل النكاح والطلاق - وعلى هذين الوجهين يطلق اسم «الفقه».

3 - حق النفس وهو علم الاخلاق.

والعلوم العقلية : وهى علوم معضلة. مشكلة يقع فيها الخطا والصواب. وهى موضوعة في ثلاث مراتب.

المراتب الاولى : وهو اول المراتب العلم الرياضى والمنطقى.

1 - اما الرياضى فمنه الحساب. وينظر في العدد والهندسة. والاشكال والهيئة ويتفرع عنه : علم النجوم واحكام المواليذ والطوالع ومنه علم الموسيقى الناظر في نسب الاوتار.

2 - اما المنطقى فينظر له طريق الحد والرسم في الاشياء التى تدرك بالقصور. وينظر في طريق القياس والبرهان في العلوم التى تنال بالتصديق.

المرتبة الثانية : وهو أوسطها العلم الطبيعى. وصاحبه ينظر في الجسم المطلق. واركان العالم. وفي الجواهر والأعراض. وفي الحركة

والسكون. وفي احوال السموات والاشياء الفعلية والانفعالية. ويتولد من هذا العلم :

النظر في احوال مراتب الموجودات واقسام النفوس والامزجة. وكمية الحواس. وكيفية ادراكها لمحسوساتها ثم يؤدي الى النظر في علم الطب : وهو علم الابدان والعلل والادوية والمعالجات وما يتعلق بها. ومن فروع علم الطب :

علم الآثار العلوية.

علم المعادن ومعرفة خواص الاشياء. وينتهي الى :
علم صنعة الكيمياء وهي معالجة الاجساد المريضة في اجواف المعادن.

المرتبة الثالثة : وهي العليا. هي النظر في الموجود. ثم تقسيمه الى :

الواجب والممكن، ثم النظر في الصانع وجميع صفاته وأفعاله وامره وحكمه وقضائه. وترتب ظهور الموجودات عنه. ثم النظر في العلويات والجواهر المفردة والعقول المفارقة والنفوس التامة ثم النظر في احوال الملائكة والشياطين. وينتهي الى علم النبوات وامر المعجزات واحوال الكرامات والنظر في احوال النفوس المقدسة وحال النوم واليقظة ومقامات الرؤيا. ومن فروعه :

علم الطلسمات والنيرنجات وما يتعلق بها.
ويخلص الغزالي في النهاية الى الاشارة الى علم ثالث يجمع ما
تفرق في العلمين المفردين اذ انه مركب ومتولد عن العلم العقلي. ذلك
هو علم الصوفية وطريقة احوالهم. ويكتفى بالاشارة الى هذا العلم لان
كتبه تفيض بالكلام في تفاصيله. وتبحث دقائقه واحواله. خاصة كتابه
احياء علوم الدين. وهو الى ذلك قد خصص كما يقول كتابا عن هذه
العلوم الثلاثة باسهاب. تحدث فيه عن هذا الصنف الثالث وعرف به ولعله
يقصد كتاب ميزان العمل (13).

ويقسم الغزالي العلوم تقسيما آخر باعتبار وظيفتها في الدين
والدنيا وصلاحياتها وفائدتها للناس عامة والمشتغل بها خاصة. فيقول ،
إن العلوم غير الشرعية تنقسم الى ثلاثة اقسام ،

1 - علوم محمودة.

2 - علوم مذمومة.

3 - علوم مباحة.

فالمحدود ما يرتبط به مصالح الدنيا كالطب والحساب. وذلك
ينقسم الى ما هو فرض كفاية والى ما هو فضيلة وليس بفريضة.

(13) الرسالة المدنية. / القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي ج 5 ص 106 - 112.

اما فرض الكفاية فهو علم لا يستغنى عنه في قوام امور الدنيا اذ هو ضروري في حاجة ابقاء الابدان وكالحساب فانه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والموارث وغيرها. واحس الغزالي استغرابا ان يقال ان الطب والحساب من فروض الكفاية فوضح رايه. «فلا تعجب من قولنا ان الطب والحساب من فروض الكفاية فان اصول الصناعة ايضا من فروض الكفاية كالزراعة والحياكة والسياسة بالحجامة والخيطة. فانه لو خلا البلد من الحجام تسارع الهلك اليهم».

اما ما يعد فضيلة لا فريضة فالتعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب وغير ذلك مما يستغنى عنه ولكنه يفيد زيادة مقدرة في القدر المحتاج.

العلوم المذمومة غير الشرعية هي التي تضر صاحبها او تضر غيره اذا درسها أو مارسها مثل علوم السحر والطلسمات والشعوذة ومثل بعض فروع علم الفلسفة.

اما المباح منه فالعلم بالاشعار التي لاسخف فيها وتواريخ الاخبار وما يجري مجراه. اما العلوم الشرعية فهي محمودة كلها ولكن قد يلتبس بها ما يظن انها شرعية وتكون مدمومة فتتقسم الى المحمودة والمدمومة. اما المحمودة فلها اصول وفروع ومقدمات ومنتجيات.

الضرب الاول : الاصول وهي أربعة : 1 - كتاب الله عز وجل 2 - سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم 3 - اجماع الامة 4 - آثار الصحابة.

الضرب الثاني : الفروع وهي على ضربين احدهما يتعلق بمصالح الدنيا وهو في كتب الفقه والمتكفل به الفقهاء وهم علماء الدين. والثاني يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم احوال القلب.

الضرب الثالث : المقدمات وهي التي تجرى مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو منه علم كتابة الخط.

الضرب الرابع : المتممات وذلك في علم القرآن. فانه ينقسم الى ما يتعلق باللفظ كتعلم القراءة ومخارج الحروف والى ما يتعلق بالمعنى كالتفسير. والى ما يتعلق باحكامه وهو العلم الذي سمي اصول الفقه ويتناول السنة ايضا. واما المتممات في الآثار والاخبار كالعلم بالرجال والعلم بالرواة. والعلم باحوالهم والعلم باعمارهم (14).

ويرى الغزالي ان العلوم متعاونة بعضها مع بعض وهي درجات فاما سالكة بالعدل الى الله تعالى او معينه على السلوك نوعا من الاعانة ولها منازل مرتبة في القرب والبعد والمقصود (15).

وأبو عبد الله فخر الدين الرازي (543 - 606 هـ) يصنف العلوم في كتابه جامع العلوم الموسوم بـ : حقائق الانوار في حقائق الاسرار والمعروف بالستيني. وقد ابلغها ستين علما وهو ما بلغته العلوم في ذلك

14 احياء علوم الدين للغزالي ج 1 ص 16 - 17.

15 احياء علوم الدين للغزالي ج 1 ص 18

العهد. فيقول في ذلك ، جمعت العلوم العقلية والنقلية الفرعية منها والاصلية. ووضعت لكل علم تسع مسائل. ثلاث في الاصل الظاهر وثلاث في الغوامض والمشكلات وثلاث في الاختبارات حتى يتبين قصور قليلي البضاعة من ذلك العلم ويتضح ضعفهم» (16).

ثم عدد تلك العلوم واحدا واحدا مبتدئا بعلم الكلام متدرجا الى علم التفسير فالحديث فعلم النحو الخ. ويمكن ان نضع هذه العلوم في مجموعات حسب ترتيبها عنده ،

1 - علم الكلام 2 - علم الفقه 3 - علوم القرآن 4 - علوم الحديث
وعلم المغازي 5 - علوم الآلة. 6 - علم المنطق 7 - علم الطبيعيات 8 - علم
التعبير وعلم الفراسة 9 - علم الطب والصيدلة 10 - علم الكيمياء 11 - علم
الجواهر 12 - علم الطلسمات 13 - علم الفلاحة والبيطرة 14 - علم الهندسة
والحساب 15 - علم الموسيقى 16 - علم الهيئة 17 - علم الرمل 18 - علم
العزائم 19 - علم البيئات 20 - مقالات اهل العلم (المذاهب الاسلامية) 21
- علم الاخلاق - 22 - علم الآخرة 23 - علم الدعوات 24 - علم آداب
الملوك 25 - علم الشطرنج.

ونعرض اخيرا لرأي خلدون في اصناف العلوم في عصره. كما ذكرها في مقدمته قائلا ، ان العلوم البشرية على صنفين ، 1 - طبيعي

(16) جامع العلوم والفخر الرازي ص 3 طبع طهران.

للإنسان يهتدى إليه بفكره 2 - تقلي يأخذه عن وصفه. والاول هي العلوم الحكمية الفلسفية والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعى... واصل هذه العلوم النقلية كلها الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله وما يتعلق بذلك من العلوم التي يتبينها للافادة. ثم ستتع ذلك علوم اللسان العربى الذى هو لسان الملة وبه نزل القرآن. واصناف هذه العلوم النقلية كثيرة.. منها علم التفسير. علم القراءات. علوم الحديث. اصول الفقه. الفقه. علم الكلام. العلوم اللسانية وهي ملحقة بالعلوم النقلية ولا بد ان تتقدمها. منها علم اللغة. علم النحو. علم الآداب...» (17).

هناك وجه آخر يرتبط بالعلوم التي كانت تأخذ باهتمام المسلمين ذلك هو المكتبات التي اعتنوا بها وخصوصا المساجد والمدارس والمستشفيات والقصور بها. فكانت بذلك تسير مع مناهج الدراسة جنبا الى جنب وكان لاهتمام الخلفاء والامراء والوزراء والولاة ببعض العلوم اثر في ادخار المؤلفات التي تتعلق بها. كما في عناية خالد بن يزيد بن معاوية بعلوم الكيمياء والطب. وكما جمعت خزائن الوليد بن عبد الملك كتب مختلف العلوم وكانت تنسخ له كتب الشعر والاخبار. وابو جعفر المنصور العباسي كان مطلعا على الفقه والادب والحكمة. فكون لهذه

(17) انظر مقدمة ابن خلدون ج 3 الباب السادس.

المعارف خزانة. ودار العلم وخزائنه في عهد المأمون العباسي جمعت كتب الحكمة والفلسفة وكل ما كان يسمى بالعلوم القديمة.

ومن المظاهر المتصلة بهذا أيضا التي انعكست على وضع مناهج الدراسة القديمة ذلك النشاط الكبير للورقة والنتاج العلمي الذي خلفه استنساخ الكتب مما كان يغدى باستمرار المعاهد والمدارس ويتم النشاط العلمي ولدى ابن النديم في فهرسه الدليل الكافي على حيوية هذا النشاط. وأنه ليلفت النظر ذلك الأسلوب الذي رتب به ابن النديم أسماء الكتب والمؤلفين ويمكن أن يعطينا فكرة أخرى عن التصنيف العلمي.

3 - الغرض من التعليم :

الهدف الذي كان يرمى اليه المربي المسلم هو تكوين شخصية قوية للفرد المسلم. وعقيدة راسخة للمثقف المسلم. ومجتمع متماسك متجانس من هؤلاء الافراد يطبقهم جميعا بطايع الاخلاق القرآنية.

ولقد اجمعوا على هذه الاهداف وحصروها في ثلاثة :

- هدف ديني محض.. وهو القيام بالواجبات الدينية وتمثلها ووعيتها. واكتفى بعضهم بهذا الهدف.

2 - هدف دينى وهدف دنيوى مما يضاف الى الهدف الاول. وهو توجيه العقل الى الاستفادة مما تحتوى عليه الحياة الدنيوية من الوسائل التى هى لخدمة الانسان.

3 - هدف معنى وهو اللذة الروحية.

وقد سميت هذه الاغراض عند بعض الباحث المحدثين باسماء اخرى مثل الغرض العقلى والثقافى ومثل الغرض المادى. والى جانب هذه الاغراض ذكرت ايضا عند بعضهم اغراض اخرى للتعليم مثل الغرض الاجتماعى والغرض النفسى. ويرى الدكتور احمد فؤاد الاهوانى انه لا توجد اغراض للتربية عند العرب تعمهم على وجه الاطلاق وانما الصواب ان نذكر من التعليم الذي يلائم هذا المذهب. فطريقة التعليم مستمدة من مذهب صاحبها (18).

ان هذا الراى يمكن ان يكون صحيحا بالنسبة للمنهج لا بالنسبة للهدف فلكل باحث منهاجه الخاص ولكل علم منهجه الخاص والدكتور الاهوانى يوضح رأيه فى الاخير بالاشارة الى «طريقة التعليم» وفرق بين الغرض والطريقة المؤدية اليه.

صحيح ان اهداف اصحاب المذاهب الفكرية المختلفة والوسائل اليها متباينة. ولكنها جميعا تتفق فى المبدأ الاساسى الذى هدف التشريع

(18) التربية فى الإسلام ص 97.

الاسلامى اليه من اجل تربية المسلم. الا وهو الغرض الدينى علما وعملا
ثم انما تعمل بعد ذلك على اضافة ما يتفق ومذهبها. ووضع منهج يودى
الى ذلك الهدف - والحقيقة ان هدف المسلم من التعليم هو هدفه من
الحياة وذلك ما يوحد أغراض المربين المسلمين مهما تباينت النظريات
والمناهج.

4 - القوى النفسية :

تلك ايضا مما يجب اعتماده لبيان منهج المسلمين في التعليم.
والذاكرة هي القوة التى حظيت بكل اعتبار وتوجه منهم. وكان الاقتناع
بفعاليتها كثيرا يخلق الشك في فائدة كتابة العلوم ويدفع الى تجنب
ذلك. وبالفعل فقد لعبت الذاكرة دورا كبيرا في تاريخ العلوم الاسلامية
وانتقالها عبر الاجيال والحقب. وكانت هذه النظرة اليها والتقدير لها
صائبة. فقد كانت الذاكرة هي القوة الخارقة التى امتاز به العرب. وعليها
كان اعتماده الاكبر في نقل اخبارهم وانسابهم واشعارهم. وبواسطتها
تداولوا ادبهم جيلا عن جيل. ولما جاء الاسلام كان المسلمون اكثر
اهتماما بالقرآن فلم تعزوهم هذه القوة لكي يقبلوا بشغف على حفظه.
خصوصا وان الكتابة قد تعرض الشكل الصوتى للكلمة المنزلة للتغيير..
الى ان اثيرت مشكلة استعمال الكتابة في تعليم القرآن للصبيان. فكان
المؤيدون والمعارضون ولكل حججه من اقوال النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن أعمال الصحابة. واستعمال الكتابة فيما بعد لم يقلل شيئا من أهمية الحفظ. فالمنهج حتى القرن الثالث لتعليم القرآن إنما كان كما وصفه محمد بن سحنون «أن يقرأ المعلم آية من القرآن ثم يردد لها الطفل حتى يحفظها...» (19) وظلت الطريقة كذلك كما أكد القابسي في القرن الرابع الهجري تعتمد على الذاكرة في الدرجة الأولى (20).

وللغزالي تحليل يشير فيه إلى أن عملية التعلم إنما هي استحضار العلم والحكمة المركوزة في نفس الإنسان وأن ذلك يسمى تذكرا فيقول «ثم لما كان الإيمان بالله مركوزا في النفوس بالفطرة انقسم الناس إلى من اعرض فنيي وهم الكفار وإلى من اجال خاطره فتذكر وكان كمن حصل شهادة فنييها بغفلة ثم تذكرها ولذلك قال تعالى «لعلهم يتذكرون» (21) غير أنه منذ القرن الثالث بدأ الناس يعتادون الحديث عن تدوين العلوم وكان رأى الجاحظ في رسالة المعلمين واضحا في ذلك وحججه قوية. واستبدل المحدثون أسلوب الرواية الذي كانوا يعتمدون عليها خوفا من ضياع الحديث فبدى عدم الاطمئنان إلى الذاكرة في استعمالهم أسلوب الاملاء وكثرت الامالي في مختلف الفنون بل لم يستوثق من نقل العلوم الا بالاجارة مكتوبة باذن صاحبها في نقلها تبيثا لصحة ذلك

(19) اداپ المعلمين. محمد بن سحنون ص 49.

(20) التعلم في رأي القابسي الاهواني ص 185.

(21) ميزان العمل - الغزالي ص 110 - 111.

النقل. ومع ذلك نجد الناس يوثرون اخذ العلم من افواه الرجال الا اننا نرى السمعاني في القرن السادس الهجرى يوصي المحدث الا يحدث الامن كتاب لان «الحفظ خوان» الى ان آل الامر الى انتقاد ابن خلدون لسائر اقطار المغرب لعنايتهم بالحفظ اكثر من الحاجة فلا يحصلون على طائل من التصرف في العلم والتعليم. (22) وتكلم عن «الملكة» مؤكدا ان التعليم هو حصولها للانسان ذلك أن الحذق في العلم والتفنن فيه والاستيلاء عليه انما هو بحصول ملكة في الاحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من اصوله» (23).

ووجه المعلم للعناية بالملكة والابتعاد عما يعرقل حصولها وتيسير ما يمكن المتعلم «لان المتعلم اذا حصل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقى وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض الى ما فوق حتى يستولى على غايات العلم» (24).

(يتبع)

د. عبد اللطيف السعداني

فاس

(22) مقدمة ابن خلدون تحقيق د. والي ج 3 ص 1121.

(23) مقدمة ابن خلدون تحقيق د. والي ج 4 ص 1231 - 1232.

(24) مقدمة ابن خلدون تحقيق د. والي ج 4 ص 1234.

الذكرى العِشرون لجلاوس جلالته الحسن الثاني على عرش المغرب

أحمد عبد السلام البقاي

تنور ذكراك عشرون شمعة
على العيد تضيء بهاء وروعة
وتبهر عين الزمان وسمعه
وتذرف من فرح ألف دمععة

فألف سلام. وألف تحية !

بكفك أقبتها من ضيائك
ورصعتها بنهم سماءك
تسبح ألسنها بعطائك
وتصفني لتبيحهن الملائك

فألف سلام. وألف تحية

أضأت بها للعيون السبيل
وكنيت لها رائدا ودليلا
وظلالها في اللغوب ظليلا
تواكبها بكرة وأصيلا

فألف سلام. وألف تحية !

نشرت شبابك للوطنية
واشعاع أفكار العبقريّة
وكانت لك (القدس) أسمى قضية
ونلت رضى الأمة العربيّة

فألف سلام. وألف تحية !

غدا سنصلي بها أجمعين.
نكلل بالفار كل جيّين.
ونجعلها قبلة العالمين.
يكرم في ظلها كل دين ...

فألف سلام. وألف تحية !

ولما تزعزع كل اعتقاد
أعدت الحياة إلى الاجتهاد
فلورت أسمى معاني الجهاد
ورسخت إيمان كل فرد

فألف سلام. وألف تحية !

إذا لم تكن هذه الحريات.
وهذا النماء. وهذي الحياة.
وهذي المسيرات والمنشآت.
هي المعجزات. فما المعجزات ؟ !

فألف سلام. وألف تحية !

أحمد عبد السلام البقالي

الرباط

صَدَاقَةُ رُبْعَيْنِ سِنَةٍ

مع مؤرخ فاس عبد السلام ابن سودة^(*)

محمد المنوني

في أيام مجاورتي بالقرويين. كنت أصادف - أحيانا - لما اجتاز «بقنطرة الرصيف» ، شخصية تنطلق من جهة «حي المخفية» ويبدو صاحبها في مظهر محترم ، يسير في ثؤدة، ويرتدي البرنس الأبيض مع الجلباب. بينما تتوجه عمة بيضاء خفيفة تعلو فلنسة حمراء. وهو ربعة إلى الطول. خفيف العارضين. ذو عيين زرقاوتين حادتين.

ولما أسألت عن هويته ، يذكر لي أنه الفقيه عبد السلام ابن سودة. وهو ابن الفقيه عبد القادر. بن قاضي طنجة محمد بن عبد القادر ابن سودة المري القرشي.

(*) أعد برسم الذكرى الأربعينية لوفاة المترجم. وكانت بقاعة المحاضرات من بلدية سلا ، عشية الأحد 11 ذي القعدة 1400 / 21 شتنبر 1980.

بينما والدته كريمة القاضي محمد العابد. بن قاضي مكناس
الشهير، الشيخ أحمد بن الطالب ابن سودة .

ويضيف معرفي، أن المعني بالأمر تصيرت له خزانة علمية عامرة
بنوادر المخطوطات المتنوعة. بعدما كان الجامع لها هو جد والدته،
قاضي مكناس المنوه به. ولذلك أطلق عليها مترجمنا اسم «الخزانة
الأحمدية» تنويها بمؤسسها. وتخليدا لاسمه.

وتمر أيام وأيام. فتشاء الصدفة المواتية أن تهبط لي فرصة
الاتصال بالفقيه، يوم الخميس سادس المحرم، من عام تسعة وخمسين
وثلاثمائة وألف، «1940». وذلك بمناسبة استجازتي جده لأمه الشيخ
العابد ابن سودة. وزيارتي له بروضه في حي المخفية بزنقة بورجوع
رقم 32. حيث كان يساكنه به كل من المترجم. وشقيقه الفقيه النبيه.
المجامل البشوش السيد محمد بفتح أوله مد الله في حياته.



وعن هذه المناسبة انبثقت الصداقة بيني وبين المترجم. ولا
يزيدها مر الأيام إلا رسوخا وثباتا. حتى فارقتنا وفاته تغمده الله -
سبحانه - برحمته. وأسكنه فسيح جنته.

ومن الطبيعي أن تترك أربعون سنة من الوصلة، ارتساماتها عن
حياة الراحل العزيز.

فكانت أولى ملاحظاتي ، أنه نشأ في وسط علمي رفيع. قوامه والده. وجده لأمه. وأعمامه وأبناؤهم. وما فيهم إلا عالم أو قاضي أو خطيب أو موثق.

ويتجاوب فقيدنا مع مستوى بيئته. فيقبل على دراسة العلوم الإسلامية بالقرويين. ويتدرج في أسلاكها - متطوعا - حتى قسم التعليم العالي.

ومن هذه المرحلة بدأ يجنح لقراءة كتب التاريخ والأنساب. وقوت فيه هذه الرغبة - مع مر الزمن - حتى صارت جزءا من نشاطه. لا يهدأ له بال دون تحقيقها.

ومن هنا يهتم راحلنا بتتبع المصادر التي تشبع رغبته. فيضيف إلى «الخزانة الأحمدية» العديد من الذخائر المتنوعة ، تارة بالشراء. ومرات بالتصوير. أو الانتساخ ، بنفسه أو بيد شقيقه السيد محمد .

ولما كان يضطلع بالتوثيق في سماء القرويين. ساعدته هذه المهنة على الاتصال بمجموعة كبرى من مجموعات وثائق العائلات الفاسية.

حتى إذا رشح للبحث في خروم خزانة القرويين. انغمس في خضم من النوادر والذخائر.

ونفس الظاهرة عايشها المنوه به لما صار موظفا بخزانة القرويين. ثم بالخزانتين ، العامة والملكية بالرباط.

والى قراءة ما يهمه من المستندات. زار الفقيد كثيرا من الخزائن
المغربية الخاصة ، في فاس ومكناس وسلا والرباط وطنجة وتطوان
والبيضاء وسطات ومراكش وسواها.



وبهذا الجهد في تتبع المصادر وقراءة ما يهمه منها. يتضلع المترجم
في ميدان التدوين التاريخي. هادفا - في أغلب أوضاعه - إلى سد بعض
الثغرات في تاريخنا المغربي.

1 - فيستهل تجربته بمؤلف يحاول أن يجمع فيه المصنفات المغربية
في سائر المواد ، على غرار كشف الظنون. ويشرع في تأليفه هذا
يوم الجمعة 26 شوال عام 1353 / «1935» ثم يكون الفراغ من
نسخته الأولى عشاء يوم الجمعة 24 محرم عام 1354 / «1935».

غير أن هذه التجربة كانت لاتزال بحاجة كبرى إلى التكميل
والتنقيح. وهو ما انصرف إليه المؤلف أخريات حياته. دون أن
يتمكن من إتمام الكتاب الذي يحمل عنوان «معجم تأليف رجال
المغرب الأقصى» ومن الجدير بالذكر أن المترجم بعد ما رتب
محاولته الأولى على أسماء الكتب. عاد فرتب كتابه على أسماء
المؤلفين. حيث ارتفع عددهم إلى أكثر من 5000. وبلغ إنتاجهم

13000 كتاب. حسب المؤلف في مقال نشره في مجلة دعوة الحق
بالعدد الثاني من السنة 16 ص 169 - 182.

2 - ثم كان مؤلفه الثاني بعد تجربته الأولى ، هو «دليل مؤرخ المغرب
الأقصى» فبوه في ثمانية أقسام. ورتب كل قسم حسب التهجية
المغربية.

وهو الذي حظي بالنشر - كاملا - من إنتاجه، وتكرر طبعه مرتين ،
الأولى ، في المطبعة الحسنية بتطوان عام 1369 / 1950. حيث
ظهر في سفر يشتمل على 564 ص من الحجم المتوسط، ويستوعب
1900 عنوان تتصل بمصادر ومراجع تاريخ المغرب الأقصى ، من
الفتح الإسلامي حتى فترة تأليف الكتاب. وكان الفراغ من تحريره
يوم 22 جمادى الأولى. عام 1359 / 1940.

وقد عاود المؤلف مراجعته، وأضاف له زيادات ارتفعت بها أرقام
العناوين إلى 2364. وفراغ من ذلك في ذي الحجة عام
1363 / 1944. وكان نشره - في هذه المرة بمبادرة دار الكتاب
بالبيضاء سنة 1965، فصدر في جزئين من حجم صغير. بهما 632
ص : تقديم ونصا وتقاريط وفهارس.

وكان المترجم شرع في مراجعة هذه الطبعة الثانية، واستدرك
عناوين جديدة تمهيدا لطبعة ثالثة، فحالت منيته دون ذلك.

3 - «إزالة الالتباس عن قبائل سكان مدينة فاس» ، عرض به أصول سكان فاس بين أسر باقية ومنقرضة. فاشتمل على ما يناهز 4000 عائلة صنفها على ترتيب المعجمية المغربية.

وقد خرج مؤلفه على الآلة الكاتبة. ومنه نسخة بالخزانة الملكية رقم 10652. في جزءين ، الأول ، 254 ص. الثاني ، 197 ص.

4 - ثم اختصره باسم «قطف أزهار الاس. من روض إزالة الالتباس» وقدمه لمهرجان جامعة القرويين بمناسبة ذكرائها المائة بعد الألف. فنشرت قطعة منه «بالكتاب الذهبي لذكرى جامعة القرويين» ص 173 - 179.

أما الاختصار كاملاً ، فقد أدرجه المؤلف في افتتاحية أصله المخرج بالآلة الكاتبة.

5 - «زبدة الاثر. مما مضى من الخبر. في القرن الثالث والرابع عشر» ، ذيل به على نشر المثاني لمحمد بن الطيب القادري. مسيراً منهجيته في عروضه. وابتدأ من عام 1171 / 1757. إلى أن انتهى عند آخر عام 1370 / 1950.

ولا يزال في مبيضته قابلاً للزيادة والنقص. حسب مؤلفه الذي
يقدر له أربعة أسفار.

6 - إتحاف المطالع. بوفيات رجال القرن الثالث عشر والرابع، ذيل
به على التقاط الدرر للقادري أنف الذكر متبعا منهجيته. وابتداءً من
عام 1171 / 1757. إلى نهاية عام 1370 / 1950. فجاء شبه مختصر
لكتاب زبدة الاثر...

يقع مجلد مخرج على الالة الكاتبة. ومنه نسخة بالخزانة الملكية
رقم 10651.

7 - ثم ذيل على هذا باسم «الذيل التابع. إلى إتحاف المطالع». بدأه
من عام 1371 - 1952. واستمر في تدوينه إلى اخريات أيامه.
ولا يزال في مبيضته بخزانة المؤلف.

8 - «بوفيات اتحاف المطالع وذيله» : اقتصر فيها على ذكر الأسماء
والوفيات مرتبة على المعجمية المغربية. فجاء مجموع ذلك أكثر من
3000 وفاة.

ثم خرجها بالالة الراقنة عام 1391 / 1971 في 135 ص. حيث وزع
نسخا منها على ثلة من الباحثين. ومنها نسخة بالخزانة الملكية رقم
10654.

9 - «سل النصال للنضال. بالأشياخ وأهل الكمال» ، إسم فهرس لأشياخ المترجم دراسة ورواية وتبركا حسب تعبيره. فيها أكثر من 200 ترجمة. وفرغ من جمعها عام 1376 / 1956. تقع في سفر مخرج على الآلة الكاتبة.

10 - «قضاة مدينة فاس القديمة والجديدة» ، استوعب فيه من تقلد خطة القضاء أو نيابتها بفاس ، من فترة تأسيسها حتى زمن التأليف. ودون به أكثر من 300 ترجمة مرتبة حسب التسلسل التاريخي. وهو في جزءين مخرجين على الآلة الكاتبة. حيث يحفظ بالخزانة الملكية رقم 10960.

11 - وقد ذيل عليه بمجموعة ضخمة من صور أشكال توقيعات قضاة فاس ونوابهم ومشاهير العدول. فاستوعب ذلك مجلدين اثنين تحتفظ بهما خزانة المؤلف.

12 - «مجموعة أمثال مدينة فاس وما إليها» ، سرد فيها نحو 20.000 مثل وحكاية. وهي مخرجة على الآلة الكاتبة في مجلد. منه نسخة بالخزانة الملكية رقم 10653. في 651 ص موزعة بين جزءين.

13 - «كناشات متعددة» ، سجل فيها - حسب تعبيره - جل ما استحسنه من الفوائد التاريخية وغيرها مما شاهده واستوعبه.

14 - مجموعة أخبار وطرائف تتصل بالحياة في فأس. ولما كان تدوينها بطريقة عنفوية ، جعل لها المترجم عنوانا دارجا هو «رواية أبا هدرآز». وسار في صياغتها على الأسلوب القصصي.

يخرج الموجود من مبيضتها في مجلدين أو أكثر وهي بخزانة المؤلف. ولا تزال بحاجة ملحة إلى المراجعة والتنظيم والتنقيح.

15 - «خطط مدينتي فأس العتيق والجديد». عهدي به يجمعها في جناذات تجاوز فيها 6000 اسم حسب تقديره.

وسيكون كتاب خطط مدينتي فأس آخر ما يقدمه هذا العرض من أوضاع الفقيده التي تتصل - في غالبها - بالتاريخ أو الأنساب.

16 - ونشير الآن - إلى ثلاث مؤلفات خارج هذه المادة. بدءا من رسالة باسم «الزهر من أكامه. في الشطرنج وأحكامه» ، ألفها من عام 1342 / 1924 في أربعة أبواب وخاتمة. فجاءت في سفر وسط مخطوط بخزانة المؤلف.

17 - «رحلة حجازية» ، دون بها ارتساماته عن زيارته للحرمين الشريفين في حجته عام 1389 / 1970. وتوسع في الحديث عن أسرار الحج إلى حد الإغراب في بعض الاستنتاجات. وهي في مجلد بخزانة المؤلف.

18 - «ديون أبي حفص الفاسي» ، عبد الله بن عمر الفهري، المتوفى عام 1188 / 1774. جمع فيه اشعاره بعد ما كانت متفرقة، والتقطها من الكتب والمقبدات، ثم رتبها في جزء صغير • لا يزال مخطوطا بخزائنه.



ومن لائحة المؤلفات التاريخية بالخصوص. يتبين أن المترجم سد - بإنتاجه - فراغات ينعدم - الآن - من يسد مسده فيها. ومن ذلك تتبع مستندات تاريخ المغرب الأقصى. ورصد وفيات رجاله. والاهتمام بالتراجم المعاصرة وأنساب سكان فاس.

هنا فضلا عما تشف عنه أوضاعه - المنوه بها - من انقطاع للبحث والتدوين. وتواضع ونكران للذات. ومن تواضعه إعلانه - بالتأليف والتحديث - أن بعض مؤلفاته المخطوطة لا يزال قابلا للزيادة والحذف والتنقيح. ويندب لهذه المهمة هيئات الباحثين المختصين. وهي توصية تؤخذ بعين الاعتبار عند إخراج مؤلفاته ونشرها. يسر الله - سبحانه - الأسباب لذلك.

وان الفقيه - بانقطاعه للبحث - اكتسب اطلاعا خاصا على مصادر تاريخ المغرب ووفيات رجاله. كما ركز ذلك فيه حاسة النقد لما يقرأه في هذا الاتجاه. فيبادر بتدوين ملاحظاته ويراسل بها من يهمه الأمر. وأحيانا ينشرها.



ونختتم هذا العرض بالإشارة إلى أن راحلنا خدم التاريخ المغربي من نافذة أخرى. وذلك بإفاداته - المستمرة - لجماعات من الباحثين طبقات بعض طبقات. وإلى جانب استجواباته معهم ، كانت خزانته الأحمدية - دائما - في خدمة الزائرين والمستعيرين للذخائر والنوادر. كما أنه لم يبخل - أبدا - عن الخزنة العامة بتقديم عيون المخطوطات لتصويرها بقسم الأفلام.



وهكذا عاش فقيدنا يمارس خلق الباحث الواعي لرسالته ، إفادة وتدوينا إلى اللحظات الأخيرة من حياته. حيث كان بمنزل ابنه الأستاذ المقتدر السيد محمد في مركز بولقنادل من ضاحية سلا. وهناك أدركته منيته فجر يوم الأحد 29 شعبان عام 1400. الموافق 12 يوليوز 1980. بعدما عمر 81 سنة هجرية. حيث كان مولده بفاس عام 1319 / 1901.

وزوال يوم وفاته أقبر في ملحه الأخير بمدينة سلا ، عند الجبابة الكبرى خارج باب المعلقة. حيث يرقد مؤرخ المغرب الشهير ، الشيخ أحمد بن خالد الناصري مؤلف الاستقصا.

سقى الله الجميع شأبيب رحمته. وألحقنا بهم مسلمين مومنين.

محمد المنوني

الرباط

الموسيقى المغربية

على عهد المرينيين وبني وطلاس

عبد العزيز بن عبد الجليل

مدخل

ما قبل بني مرين : بلغت الموسيقى في عهد الموحدين شأوا بعيدا من التطور والازدهار. فلقد تفتحت في هذا العهد على معطيات فنية جديدة أكسبتها مرونة جعلتها - على حد تعبير الباحثة التونسي الأستاذ عثمان الكماك - تطفئ في افريقية (تونس) وتنافس الانماط الموسيقية المتداولة بها منذ عهد الأغالبة. كما استقبلت الانماط الموسيقية العربية الوافدة مع بني هلال الذين أسكنهم المنصور الموحدي منطقتي الغرب والحوز. ووجد فن التوشيح من التشجيع الرسمي ما يثير الاعجاب والتساؤل حينما نرى تحفظ الادباء ازاء هذا الفن الجديد حتى لنوشك أن نزعم أنه ما كان له أن ينهض لو لم تحتضنه قصور الخلفاء ومجالس الأمراء بالمغرب والأندلس. ولقي فن الزجل المغربي - أو غناء الكريحة كما اصطلاحوا على تسميته في ذلك العهد - من طرف ملوك الدولة

الحاكمة وأمرائها بالمغرب والأندلس تشجيما كبيرا حتى ليوشك بعض المؤرخين لنشأته على القول بأنه نشأ في ديوان عبد المومن الموحي وأنه كان لهذا الخليفة بعد ابن قزمان يد طولى في ابتكار أصوله وترفيل أوزانه.

وما زال العهد الموحي متماديا في درب الابداع والابتكار حتى استحدث العزفيون السبتيون فنا غنائيا جديدا هو فن التغني بالمولودية الذي سيصبح مع توالي العهود فنا قائما بذاته.

والى جانب هذه المسيرة الموفقة في دروب الابداع الموسيقى على العهد الموحي، اهتمت الأوساط العلمية في كل من الأندلس والمغرب بالموسيقى كفرع من فروع الفلسفة، وخاض في ذلك الفلاسفة وعلى رأسهم أبو الوليد محمد بن رشد (520 - 595 هـ / 1126 - 1198 م) ومحمد بن طفيل المتوفى عام 581 هـ - 1185 م.

فقد كان ابن رشد يرى أن غرس الفضائل في النفوس ضرورة أكيدة، وأن السبيل الى ذلك في وسيلتين هما الرياضة والموسيقى. وإذا كانت الرياضة عنده تعنى بغرس الفضائل الجسدية ويخشن بها عود الانسان، فان الموسيقى «تعنى بتثقيف النفس وتمريسيها على الفضائل الخلقية... وتلطف من خشونة الطبع... ولذلك فهو يقر على ضرورة عدم الاسراف في طلبها. لان الخروج عن قاعدة الاعتدال في الاستماع الى

الموسيقى يؤدي لا محالة الى تقيض ما يراد بها، وعندها تدعو الحاجة الى صناعة القضاء» (1).

وتعني الموسيقى في نظر ابن رشد «الاقاويل الحكيمة ذات اللحن وهي خاضعة لصناعة الشعر إذ لا يتغنى الا بالشعر، وهو يؤثر في الصبية والأحداث أكثر من الخطابة والبرهان» غير أنه «يرفض أغاني الشكوى والرعب، وكل تقليد حرفي للأشياء التي لا تعقل ولا تشرف الانسان كصيحات الحيوانات وأصوات الطبيعة، وذلك لسوء تأثيرها في المستمع. وفي رأيه أن الهدف الاساسي للموسيقى أخلاقي محض، وهو حث المرء على الشجاعة والاعتدال» (2).

ويبدو ابن رشد في موقفه هذا متأثرا بمذهب أفلاطون في «أخذه على موسيقيي عصره اقبالهم على تأليف الألحان الباكية والنائحة لانها مدعاة إلى السكر والكل والانحلال. داعيا إلى نبذها واستبدالها بالألحان نقية تعكس مشاعر الألم والسعادة والحكمة والشجاعة» (3) ومن ثم يخيل الي أن نظريات ابن رشد حول الموسيقى لم تكن نابعة من واقع هذا الفن بالمغرب والأندلس، وانما كانت انعكاسا شاحبا. لأعمال الترجمة التي أنجزها لنظريات أفلاطون في جمهوريته، وأرسطو في كتابه «فن

(1) ابن رشد سميح التزين، ص 130، 132.

(2) شارل أندري جوليان تاريخ إفريقيا الشمالية، ج 2، ص 125.

(3) انظر جمهورية أفلاطون

الشعر، ومن ثم فهو يرى أن الفن عموماً مرتبط بالتزام الفنان وخضوع انتاجه لتقويم أخلاق المجتمع. الأمر الذي يثبت قيام قطيعة بين الموسيقيين الممارسين وبين كثير من النظريين وخاصة الفلاسفة منهم. ويؤدي بنا هذا إلى عدم الاحتكام إلى آراء ابن رشد في الموسيقى لمعرفة واقعها بالمغرب والأندلس على عهد.

على أننا نستثنى من بين هؤلاء الفلاسفة أبا بكر ابن باجة الصائغ المتوفى سنة 523 هـ الذي لمع نجمه في العهد المرابطي وكان فيلسوفاً مشبعاً بالنظريات الموسيقية التي أودعها رسالته المفقودة، وهو إلى ذلك موسيقي مارس النظم والتلحين والعزف وتلقين الأغاني. بل وأسهم في تطوير الموشح الأندلسي وشاعت ألحانه في البلاد المغربية شيوعاً واسعاً. وله في العروض تصنيف مزج فيه بين الألحان الموسيقية والآراء الخيلية (4).

وما أحسب ابن باجة إلا وهو أكثر فلاسفة الإسلام اطمئناناً إلى النظريات اليونانية وإلى التوفيق بينها وبين ما كان عليه أصحاب صناعة الغناء في المغرب والأندلس، وهو اطمئنان كان مبعثه خلو الطبع الاندلسي من أرباع النغمة، مثلها كمثّل السلم الفيتاغوري وبالتالي سيادة ألوان موسيقية في الأندلس ارتاحت لها أذواق الساكنين جميعاً بما فيهم العرب والبربر والمستعربون واليهود.

(4) النفع للمقري ج 4. ص 205. المطبعة الأزهرية بمصر 1302 هـ

العهد المريني والوطاسي (613 - 869 - 956)

رأينا أن المغاربة ابتكروا فن الزجل المغربي. ومهما تكن بواعث هذا الابتكار وضروب الفنون الأدبية والموسيقية التي أثرت في نشأته الأولى فقد تهيأ له فيما بعد أن يسير في درب التطور. وأن يكتسب شيئاً فشيئاً الخصائص والمميزات التي تجعل منه فنا مغربياً أصيلاً.

وبالفعل. فقد دخلت القصيدة الزجلية على عهد المرينيين ثم الوطاسيين من بعدهم مرحلة حاسمة في طريق تطورها. وبرزت ملامح هذا التطور خاصة في الشكل والمضمون مما أضفى عليها طابع الاستقلال. وإذا كانت النصوص الشعرية التي انحدرت إلينا تثبت ولا شك تلك الملامح وهذا الاستقلال. فإن الذي يعوزنا اليوم هو الوقوف على الملامح الفنية التي تثبت حصول تطور في البنية اللحنية والايقاعية للقصيدة الزجلية. يكون موازياً للتطور الحاصل في الشكل والمضمون.

على أننا لا نستطيع أن نتصور حدوث تطور في لون من ألوان التراث الشعبي يمر جانب النظم دون جانب النغم. وللتدليل على هذا أرى أن استحداث الحربة في أوائل القرن العاشر من طرف الزجال حماد الحمري - وهي عبارة عن لازمة تعاد بعد كل قسم من أقسام القصيدة - ليس إلا صورة من صور التطور الموسيقي الحاصل في القصيدة. ذلك أن العادة عند تلحين قطعة ما تتضمن اللازمة تقتضي أن تصاغ - هذه الأخيرة

في لحن مغاير للحن المقاطع المتعاقبة. الامر الذي يبرزها ويبلورها.
ويمد القصيدة بنفس موسيقى جديد.

ومن مظاهر تطور الموسيقى الزجلية في الثلاثينات من القرن
العاشر استحداث قصائد خفيفة للغناء قوامها أوزان قصيرة لا تصور اللحن
فيها الا منسكبا انسكابا لينا. وقواف ممدودة لا أحسب النغم معها الا
مناسبا ومتوسدا - وقد زاد من نجاح هذه الأغاني وانتشارها في صحراء
تافيلالت التي كانت بحق مرتعا خصبا للزجل في مراحل تطوره وفي
غيرها من أقاليم المغرب أن أصبح منشو هذه الأغاني من بين الشباب
والنساء بعد أن كان انشادها مقصورا على طائفة من الرجال. وبذلك اتيح
للقصائد الزجلية أن تغنى على طبقات صوتية جديدة هي أميل إلى
الحدة وأبلغ في طرق النغمات الصادحة. «والجدير بالملاحظة أن مثل
هذه الأغنيات خرجت فيما بعد من نطاق مجالس النساء والشباب.
ودخلت مجال الانشاد حيث اتخذها المنشدون لختها مقدمات للقصائد
الكبيرة. يضبطون بها ايقاع النغم واللحن. وقد تطورت هذه المقدمات
إلى ما عرف فيما بعد بالسرايات» (5).

أثر الهجرات الأندلسية

ومن جهة أخرى عرف عصر المرينيين حدثا فنيا خطيرا كان له

(5) الزجل في المغرب - القصيدة. دكتور عباس الجراري. ص 578 طبعة 1 مارس 1970.

أكبر الاثر في اغناء التراث الموسيقي ونشر المعارف الموسيقية بالمغرب وفي سائر أوساطه. فقد هاجرت إلى العدو المغربية جموع غفيرة من مسلمي بلنسية وكانت مدن المغرب، وبخاصة فاس الوجهة الأولى لهؤلاء المهاجرين. فنشأ عن ذلك أن تلقى المغرب أسلوب التأليف البلنسي.

وقد ظل الأسلوب البلنسي سيد الموقف بقية القرن السابع وطيلة القرن الثامن للهجرة. فلما كانت سنة 894 هـ استقبل المغرب وبخاصة مدينتي تطوان وشفشاون - جموعا غفيرة من الموريسكوس الذين رحلوا عن الأندلس بعد سقوط غرناطة أيام حكم الوطاسيين. وأصبحت المدينتان مؤهلتان لتخوضا - فيما بعد - معركة التنافس مع فاس على منصب الزعامة في مضمار الآلة الاندلسية.

وقد وقع على أرض المغرب تمازج فني كامل بين الاسلوبين البلنسي والفرناطي الحديث. وهو تمازج نشأ عنه أسلوب خاص في التأليف الموسيقي بالمغرب ظل يطبع الموسيقى الاندلسية حتى اليوم.

وهكذا نخلص إلى أن المغرب تبنى أسلوبا جديدا هو حصة امتزاج الأسلوب البلنسي بالأسلوب الفرناطي الحديث. على حين تلقت الجزائر الاسلوب الفرناطي في صورته البسيطة. وأخذت تونس بالاسلوب الاشبيلي الأصيل. وان تنوع هذه المشارب هو الذي يفسر الاختلاف القائم بين الآلة «المغربية» وبين «غرناطي الجزائر» «ومالوف تونس».

علماء يدافعون عن الموسيقى

وقد كان من نتائج انتشار الموسيقى الاندلسية بالمغرب ان كثير المشتغلون والمولعون بها. لدرجة حدت بطائفة من العلماء إلى رفع أصواتهم مدافعين عن الموسيقى التي طالما نعتها المحافظون بما ينافي الخلق الجميل والذوق السليم. وبكونها لا تعدو أن تكون ضربا من ضروب « الملاهي » التي تضل الناس وتحبب اليهم المعاصي. وله يكن عجيبا أن توتي هذه الحركة المباركة ثمارها.

فكان أن أصبحت الموسيقى مادة تلقن ببعض المساجد (6). وظهر من بين المقرئين أساتذة للغناء أمثال أبي العباس الفماری الذي كان في أن واحد يعلم القراءة وصناعة الغناء بمكناس أيام بني مرين وكان من بين تلاميذه من يحسن الصناعتين معا. وكان أن ظهر بمكناس عالم يدرس علم القراءات ويعلم الموسيقى وألحانها وأنغامها (7).

ويهمنا أن نستوقف القارئ قليلا لنستعرض وایاه بعضا من آراء أولئك العلماء الذين نصبوا أنفسهم وجردوا أقلامهم منافعین عن الموسيقى ومدافعين عن مشروعيتها. تحدوهم الروح العلمية والمجردة والنزعة النقدية النزیهة في مجتمع محافظ لم يكن یقر بالفضل الا للفقهاء. أما غیرهم

(6) كتاب الروض الیهتوني فی أخبار مكناسة الزيتون. أبو عبد الله محمد بن أحمد المعروف بـبن غازی المكناسي المتوفى سنة 919 هـ - 1513م مطبعة الأمانة 1952 ص 21.

(7) إدريس بنجنون. مجلة الفنون سنة 1 عدد 7 و 8 ماي ويونيه 1974. ص 15.

من الشعراء والمطربين فكانوا أبعد عن أن ينالوا لفظة تقدير إلا ما كان نادرا. وحسبنا أن نتصفح كتابين ألفا في عصر ابن مريّن أولهما طبقت شهرته الآفاق وهو مقدمة ابن خلدون لكتاب العبر. وثانيهما ما تزال نسخته الخطية توجد بالخزانة الوطنية بمطريد. وهو كتاب الامتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع لمحمد بن الدراج السبتي المتوفى سنة 693هـ / 1293 م.

أما العلامة الكبير عبد الرحمن بن خلدون فقد صنف الصنائع وجعلها ثلاثة أنواع ، ما هو ضروري في العمران. وما هو شريف بالموضع. وما هو تابع وممتن في الغالب. ورتب الغناء ضمن الصنائع الشريفة بالموضع إلى جانب التوليد والكتابة والوراقة والطب. ثم لكأنه يريد أن يعيد إلى الذاكرة ما كانت عليه من مجد في عهد المرينيين أو ما ينبغي أن يحظى به ممارستها من تقدير. فيقول في ختام الفصل الخاص بصناعة الغناء ، «وكل هذه الصنائع الثلاث (أي الطب والكتابة والغناء) داع إلى مخالطة الملوك الاعاظم في خلواتهم ومجالس أنسهم فلها بذلك شرف ليس لغيرها (8).

ويشبه موقف ابن خلدون هذا من الغناء موقف آخر لمعاصره لسان

(8) المقدمة. الباب الخامس. الفصل الثالث والعشرون. طبعة المكتبة التجارية بمصر ص 405.

الدين بن الخطيب الذي جعل طائفة المغنين من ضرورات الملك في كتابه «بستان الدول» (9).

وأما محمد بن الدراج فنجد أنه نشأ في سبتة تحت رعاية الأمير أبي القاسم العزفي. فدرس العلوم على يد شيوخ هذه المدينة، ثم انتقل إلى فاس فكان يحضر بانتظام دروس اساتذتها. وبذلك اجتمع له من المعارف والعلوم ما أهله ليصبح قاضيا على مدينة سلا وأحد جلساء السلطان أبي يوسف يعقوب المريني.

يقول عنه الدكتور محمد بنشقرن : «الواقع أن ابن الدراج، كما يبدو من كتابه، عالم كبير، ومتعمق يتمتع بثقافة واسعة عميقة. فلقد تعلم كثيرا وحفظ كثيرا. فجاءت المعلومات التي يعرضها لتبرهن على تكوين نظري متين وروح نقدية متزنة» (10).

ويبدو من خلال فقرات العنوان الطويل للكتاب الذي نتحدث عنه - وهو كما يلي : كتاب الامتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع لاستتارته بالكفاية والغناء في أحكام أهل الغناء والرد على من نفص على المسلمين بتحريم ما أبيح لهم منه في مظان المسرة والهناء - أن ابن الدراج وضع هذا الكتاب باسم أمير المسلمين يوسف بن يعقوب بن

19 - انظر فصله : شجرة ما يضطر باب الملك إليه - نقلا عن دفع الخطيب للمفري ج 4.

10 - الحياة الفكرية المغربية على عهد المرينيين والوطاسيين محمد بنشقرن الرباط 1974 مطبعة محمد الخامس فاس ص 127.

عبد الحق المريني عندما سأله بعض تلامذته عن حكم الشرع في اعطاء الاجرة على السماع. وقد نصب المؤلف نفسه للدفاع عن الموسيقى والغناء. ورد الاعتبار إلى من كانوا يمارسون السماع في عصره. وفي سبيل هذا وذلك فهو يسبر غور كتب فقهاء الاسلام ورواة الحديث. يستفتيهم. ليؤكد موقفه في الرد على من حرم السماع بفكر مجتهد بعيد عن التقليد الاعمى وحريص في نفس الوقت على احترام التعاليم الدينية. وبأسلوب علمي ومقنع يحسم النزاع «ويضع حدا للنقاش كما يعيد إلى النفوس الشعور بالرضى والاطمئنان إلى قيمة السماع ما دام أنه لا يمس بالقيم الاسلامية» (11).

ويذكر العباس بن ابراهيم السملالي صاحب كتاب «الاعلام بمن حل بمراكش واغامت من الاعلام» (12) أنه وقف بالمكتبة الوطنية بمدريد على النسخة الخطية والوحيدة من كتاب الامتاع لابن الدراج. وبعد تصفحه والاطلاع عليه وجده مقسما إلى ثلاثة أبواب.

الباب الأول ، في حقيقة الغناء وشرح آلاته.

الباب الثاني ، في حكم الآلات المتخذة للتحريك على موازنة نغماته.

(11) نفس المرجع. ص. 132.

(12) الجزء الثاني ص 396.

الباب الثالث ، في حكم الاجرة على ذلك على اختلاف أنواعه وصفاته.

ولا حاجة بنا - بعدما تعرفنا على مجمل ما حواه الباب الأول الذي يرتبط بموضوع هذا البحث - إلى الفوص في الآراء والنظريات التي ساقها المؤلف لدعم رأيه فيما يخص حكم الشرع في السماع كظاهرة فنية وكعمل يستحق صاحبه عليه الأجر. وإنما اكتفى بتأكيد أن ابن الدراج ظل يقف موقفا ايجابيا من محترفي السماع الجائز. يسانده اقتناعه كفقيه بمشروعية هذا العمل وتأيد شيوخه كأبي القاسم بن الشيخ العزفي ويوسف بن موسى الفماري وأبي الحسين بن أبي الربيع وسراج الدين أبي بكر بن عبد الله التميمي السعدي.

بقي أن أشير بعد هذا إلى أن مؤلف «تاريخ الموسيقى العربية» من كتاب «دائرة المعارف الموسيقية» (13) ذكر من بين مؤلفات القرن الثامن للهجرة كتابا اسماه «السرور والفائدة» ونسبه إلى شخص يدعى كمال الدين بن الفضل جعفر بن ثعلب الأدفوي. ونحن نشاطر معرب الكتاب شكه في صحة هذا الاسم الذي عربه عن «la joie et le profit» واعتقد أن العنوان الفرنسي يقابل كتاب «الامتع والانتفاع» لابن الدراج وأن المؤلف أخطأ في اسم مؤلفه.

(13) للأستاذ جول رومانيت. تعريب الأستاذ اسكندر شلفون القسم الأول طبعة 1927. ص 22

فاذا أضفنا إلى ما سبق أن شعراء الدولة المرينية المبرزين ساهموا بدورهم في الميدان الموسيقي وقدموا انتاجهم الأدبي للمغنين والمطربين تأكد لدينا مرة أخرى المكانة التي حظيت بها الموسيقى في هذا العهد ناهيك وأنه كان على رأس هؤلاء الشعراء شاعر المغرب مالك بن المرحل الذي كان شعره «رأس مال المسمعين والمغنين» (14). والشاعر الرياضي عبد الله بن محمد بن حجاج المعروف بابن الياسمين المتوفى عام 609 هـ / 1204 م ومن جهة أخرى فقد أصبح مغرب المرينيين والوطاسيين يحتفل بالمولد النبوي بصفة رسمية. وأصبح الملوك أنفسهم يرأسون مهرجانات المولد. وإلى جانبهم وزراء الدولة وكبار موظفيها. وكلهم يشجعون العامة على الاقتداء بهم. وانتقلت عادة الاحتفال إلى الاندلس فكان ملوكها يحتفلون «في الصنيع والدعوة وانشاد الشعر اقتداء بملوك المغرب» (15).

وقد لقيت هذه الدعوة بالفعل قبولا حسنا في أوساط الشعب المغربي فكانت حفلات مولد النبي تقام في سائر الزوايا والمعاهد. بل وحتى في منازل بعض الخواص. وللتدليل على ذلك أسوق هنا ما ذكره أبو علي الحسن الوزان الفاسي في كتابه «وصف إفريقيا» حين تحدث عن مدارس الصغار (آخر دولة بني وطاس وأول دولة السعديين). قال :

(14) مختصر الإحاطة في أخبار غرناطة لبيفرني لوحة 190.

(15) ابن خلدون - التعريف بابن خلدون - تصحيح محمد بن قاييت الطنجي. ص 85.

«ويقيم التلاميذ أيضا احتفالا بمولد النبي... ويأتي المعلم بمنشدين يتغنون بالامداح النبوية طول الليل» (16) ومثل ذلك ما ذكره عن الشعراء أصحاب الملحون وعوائدهم ليلة المولد النبوي بقاعة سيدى فرج (بفاس) من انشاد الامداح النبوية بمحل مخصوص هناك (17).

ووقف الفقهاء موقف تأييد وتحبيذ يشاركون بقصائدهم إلى جانب الادباء والشعراء. ويساهمون بدورهم في ان اغناء أدب المولد النبوي خاصة. ويكتبون الرسائل. ويؤلفون الكتب لدعوة المسلمين إلى تخليد ذكرى المولد النبوي. وخير مثال على هؤلاء الفقهاء الرئيس أبو القاسم محمد العزفي الذي أكمل كتاب الدر المنظم في مولد النبي المعظم الذي بدأه والده أبو العباس أحمد العزفي أيام الموحدين. فلقد عرف هذا الفقيه الجليل بفضلته في هذا المجال. ونحن مدينون له اذ لولاه لظل هذا الكتاب مجرد مشروع أو مقدمة تحتضنها بعض الكراسات.

وقد يطول بنا المقام هنا لو حاولنا تقصي أسماء الشعراء المغاربة الذين ظهروا في العهد المريني وكانت لهم جولات في أدب النبويات. على أنني أحيل القارئ على الابحاث المطولة التي نشرها الاستاذ محمد

16 حياة الوزان الفاسي وآثاره. محمد الشهيدي الحجوي. المطبعة الاقتصادية بالرباط

1354 هـ / 1935 م ص 88.

17 نفس المرجع. ص 80.

المنوني في هذا الموضوع اذا ما أراد مزيدا من المعرفة بشعر النبويات على هذا العهد (18).

وليس بعيدا أن تكون هذه النهضة التي عرفها أدب المديح قد واكبتها نهضة موسيقية. وأن تكون هذه الطفرة الفنية قد لقيت أذانا صاغية وتنقوسا راضية. ولعل مما يعزز هذا الرأي تلك المعركة الصاخبة التي قامت بين الفقهاء حول السماع. ما بين مناوئ، متشدد في المعارضة. ومؤيد مخلص في الدفاع. والتي كان من نتائجها كتاب الامتاع والانتفاع في مسألة سماع السماع لمحمد بن النراج السبتي الذي ألمحنا اليه سابقا.

ثم لعل مما يعزز هذا الرأي مرة أخرى ما عرفته قصيدتا شرف الدين البوصيري (1213 - 1295 م) وأعني بهما البردة والهمزية وما كان لهما من سعة الذكر بربوع المغرب. الأمر الذي أهلهما للظفر بأروع الألحان وأبعدها أثر في نفوس المستمعين.

وهكذا سار فن المديح في طريق التطور والازدهار. وقامت بالمغرب وخاصة جزئه الشمالي فرق المسمعين. يعتدون حلقات السماع في المناسبات الدينية. وكان عيد المولد النبوي قمة هذه المناسبات (19).

(18) مجلة الثقافة المغربية العدد 4 سنة 1971 ص 87 - 102 / دعوة الحق العدد 7 سنة 12 ص 62 - 65.

(19) انظر تقريرا لمشاهد اجنبي نشر في مجلة تطوان العدد 9 سنة 1964. ص 142.

النظريات الموسيقية

ولقد كان طبيعيا أن يؤدي الاهتمام بالموسيقى والمنفعة عنها إلى تحقيق نهضة في مجال النظريات الموسيقية.

ولا غرو. فقد اعتبر ابن خلدون الموسيقى في مقدمته ثالثة العلوم الناضرة في المقادير بعد علم الهندسة وعلم الارتماطيقى. ومن ثم فقد أصبحنا نرى النظريات الموسيقية تبحث في موضوعات شائكة بلغت درجة قصوى من الاكتمال والتعقيد.

وسأعرض فيما يلي لطائفة من هذه النظريات معتمدا على بعض ما ذكره ابن خلدون ومعاصره لسان الدين بن الخطيب منها إلى أنهما وإن لم يكونا من أعلام الموسيقى المغربية فلقد حفلت كتبهما باستعراض أهم الآثار والمستحدثات الموسيقية التي كانت سائدة على عهد بني مرين. وهو عهد نشطت فيه الحركة الموسيقية ابداعا وتنظيرا.

تطرق ابن خلدون في حديثه عن صناعة الغناء إلى العناصر التي تقوم عليها اللغة الموسيقية. فجعلها ثلاثة هي : التناسب البسيط، والتناسب الذي يحدث بالتركيب، والتقدير بالعدد. وقد تصدى لشرح هذه العناصر فقال عن الاول : ومن التناسب ما يكون بسيطا ويكون الكثير من الناس مطبوعا عليه لا يحتاجون فيه إلى تعلم ولا صناعة (20) ويعني ابن

(20) المقدمة الباب الخامس. الفصل الثاني والثلاثون. طبعة المكتبة التجارية بمصر ص . 425.

خلدون بالتناسب البسيط اللحن الموسيقي المنفرد الذي تتعاقب عبره النغمات المنفردة في انتظام واتساق (Monodique). ثم قال عن العنصر الثاني : «ومن هذا التناسب ما يحدث بالتركيب، وليس كل الناس يستوى في معرفته، ولا كل الطبائع توافق صاحبها في العمل به إذا علم وهذا هو التلحين الذي يتكفل به علم الموسيقى (21)» ويقصد ابن خلدون بالتناسب الحادث بالتركيب نظام الهارموني أو تركيب الألحان وتأتيها في آن واحد (22). (Harmonique) أما العنصر الثالث فقد ألمح إليه في صدد تعريفه للموسيقى عندما قال :

(21) نفس المرجع ص. 425.

(22) تحدث ابن خلدون عن رابع علوم الفلسفة والحكمة، وهو العلم النافذ في المقادير، فذكر أنه اشتمل على أربعة علوم، تسمى التعاليم : أولها علم الهندسة، وثانيها علم الارتماطيقي، وثالثها علم الموسيقى وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد. وثمرته معرفة تلاحين الغناء، ورابعها علم الهيئة... (ص 479) وقد عاد - تبعا لسياق البحث - ليتناول هذه العلوم في فصول مستقلة، فخصر علم الارتماطيقي بالشرح والتحليل في الفصل الرابع عشر، وخصر العلوم الهندسية بمثل ذلك الفصل الخامس عشر، وخصر علم الهيئة بمثل ذلك أيضا في الفصل السادس عشر. ولكنه لم يفعل بعلم الموسيقى - وهو ثالث العلوم النافذة في المقادير - ما فعله بالعلوم الأخرى، الأمر الذي يدعو إلى الحيرة ويحمل على التساؤل عن دواعي إصااك ابن خلدون عن شرحه بالرغم من اعتقاد عزمه على ذلك كما ذكر في الفصل الذي عقده عن الغناء فقال معقبا على التناسب الذي يحدث بالتركيب : «وهذا هو التلحين الذي يتكفل به علم الموسيقى كما نشرحه بعد عند ذكر العلوم» (صفحة 425).

«موتقدیرھا بالعدد» (23) وهو بذلك یعنی الايقاع. ويشبه قول ابن خلدون هذا ما قاله فانسان داندی (1851 / 1931) ، «الایقاع یعبر عنه بالاعداد وهو يتصل بعلم الارتعاطیقي (24).

وفي امكاننا أن نخرج من كلام ابن خلدون بالاستنتاجين التاليين ،

1 - أنه عدل عن اعتبار الكلمات عنصرا من عناصر الموسيقى. متنكبا وجهة نظر أفلاطون (25) (429 - 347 ق م) وبذلك فهو يشكل حلقة تطور في تحليل اللغة الموسيقية باعتبارها أثرا فنيا مستقلا بذاته. ولا غرو فقد جاءت نظريات الغربيين فيما بعد لتؤيد ما ذهب اليه ابن خلدون.

2 - انه اهتمدى إلى الحديث عن الهارموني وجعلها أحد عناصر الموسيقى الاساسية. ولعله أن يكون قد تأثر بنظريات ابن سينا في سبقه إلى الكشف عن هذا الموضوع. منطلقا فيما يبدو من ظاهرة تعدد الاصوات واختلاف طبقاتها لدى المنشدين والعازفين بعيدا عن أن يكون قد تأثر بأبحاث الاروبيين من أمثال كي داريتزو.

(23) نفس المرجع. الباب السادس. الفصل الثالث عشر. ص 479.

(24) دروس في التأليف الموسيقي. فانسان دندى الكتاب الأول 1912.

Vincent d'Indy cours de compositions Musicales I^{er} livre 1912

Platon. la République I trad. E. chambry (25)

ولم يفت ابن خلدون أن يقر بحقيقتين اثنتين. أولاًهما أن نسبة قليلة من المتخصصين في علم الموسيقى هم الذين يبحثون في موضوع الهارموني. والثانية أن التعامل مع هذا الموضوع ينحصر في المجال النظري. أما على مستوى التطبيق والممارسة فإن أدواق العامة على عهده لم تكن تستيعج الألحان المركبة ولا تقيم لها اعتباراً.

والى جانب عناية ابن خلدون بتحديد عناصر الموسيقى. فلقد عني أيضاً بالجمال الموسيقي وحدد مقاييسه حينما ربطها بتناسب الأصوات وطرق الأداء الصوتي والآلي من همس وجهر ورخاوة وشدة وقلقلة وضغط وغيرها مما نستخدم اليوم على تسميته بمحسّنات الأداء (Les nuances) (26).

ونعود إلى لسان الدين بن الخطيب (715 - 776 م) فنسجل في البداية أن المؤرخين نسبوا له رسالة في الموسيقى تعتبر في عداد المؤلفات التي ضاعت ولم تعثر عليها يد البحث والتنقيب.

وبعيداً عن هذه الرسالة وفي غمرة مؤلفاته التي كتب لها البقاء تطالعنا بين الحين والآخر فقر وعبارات تطبعها السطحية أنا فتتخذ صورة المشاهدات التي عني بتسجيلها في رحلاته عبر بلاد الأندلس والمغرب. وتتسم أنا آخر بعمق النظرة فتكشف عن حظ وافر من الثقافة الموسيقية يحمل على التحسر لفقدان رسالته في الموسيقى.

ولعل من جميل الحظ أن يقف القارئ على مقالة لابن الخطيب تحدث فيها عن «المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس» (27). وهي مقالة يجدر القول قبل عرضها بأنها تمتاز بطول النفس وعمق النظرة. كما لا تخلو من بعض الغموض.

وسأقدم هذه المقالة فيما يلي. مخللا فقراتها بشروح وتعليقات لا أطمع في أن تبلغ ما أطمح إليه من الكشف عن أسرارها. ولكن حسبها أن تلقي بعض الضوء على ما غمض من مصطلحاتها.

قال ابن الخطيب، «المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس ذات ارتياض السمع. فيؤثر فيها عشقا ونفرة. بحيث تحار الأذهان في علته».

مثلا يحصل التناسب بين شيء وآخر. وبين شخص وشخص غيره. فكذا يحصل التناسب بين الألحان الموسيقية وبين النفوس التي لها حظ وافر من تنويع السماع. وقد يكون تأثيرها بتلك الألحان ايجابيا فيحدث فيها عشقا وتعلقا. كما يكون سلبيا. فيخلق فيها نفورا. وذلك أمر تحار فيه الأذهان وتمعجز عن تعليله.

«وقد علل ذلك الحكماء بمناسبات عديدة لما أخرجوا نسبة الصوت إلى الصوت. أو الوتر إلى الوتر. أو النقرة إلى النقرة في الخرق والحدة أو

(27) روضة التعريف بالحب الشريف. تحقيق د. محمد ائكتاني. دار الثقافة. البيضاء ج 1 ص 387 إلى 390.

الثقل. أو في الفصل بين الاوتار بالدساتين. ليوجدوا كل ما وقع من
النسب في الاصوات لملذوذة يرجع إلى أبعادها.

وقد أرجع الحكماء حصول ذلك التأثير إلى التناسب العددي القائم
بين نغمة موسيقية حادة ونغمة أخرى غليظة. أو بين وتر وآخر يختلف
وضعهما على دستان الآلة الموسيقية. أو بين نقرة وأخرى يختلف موقع
أحداثهما من الاوتار. فوجدوا أن استساغة النفوس للنغمات راجعة إلى
طبيعة الأبعاد الفاصلة بينها.

والبعد : ما بين النغمتين الحادات والثقلات. وكلها في نسبة ذي
الاضفاف أو في نسبة الجزء. أو في نسبة الاجزاء. أعني أن التفاضل
الواقع بين النغمتين أما في الزمان - فإن النغمة الأطول يكون في زمن
أطول. والنغمة الأقصر يكون في زمان أقصر - أو في المكان - إذ المكان
الذي ينغم به إما نغمة أثقل أو نغمة أخف - أو في غير ذلك من الكيفيات. -
وهي المعبر عنها عندهم باللحون - لا بد أن يكون في إحدى هذه
النسب.

والبعد في الاصطلاح الموسيقي هو المسافة الصوتية الفاصلة بين
نغمة حادة وأخرى غليظة. وتنتمي سائر الأبعاد إلى أحد أنواع ثلاثة :
نسبة الجزء. ونسبة ذي الاضفاف. ونسبة الاجزاء. ويعني هذا أن التفاضل
الواقع بين نغمة وأخرى لا بد أن يكون في إحدى هذه النسب الثلاث.

أما أوجه ذلك التفاضل فتكمن إما في زمان النغمة. أو مكانها. أو غيرها من كفيات النغمات ويقصد بزمان النغمة : المدى الزمني الذي يستغرقه أدائها. وبمكانها : الطبقة الصوتية التي تنشأ عليها. وكل ذلك يعبر عنه لدى الموسيقيين باللحون.

أما نسبة الجزء : فنسبة عدد إلى عدد بعده كاثنين إلى ثمانية. فهي بعدها وإذا ضربت في أربعة كانت ثمانية. وأما نسبة ذي الأضعاف : فعكس هذه النسبة كنسبة ستة عشر إلى أربعة. فإنها ربعها. وأربعة أضعافها. وأما نسبة الاجزاء : فهي كنسبة ستة إلى ثلاثة عشر. وأربعة إلى أحد عشر. فإنها ليست بجزئها ولا بعدها.

نسبة الجزء هي نسبة عدد إلى عدد بعده. كنسبة اثنين إلى ثمانية. فثمانية تأتي في المرتبة العددية بعد اثنين. وهي من حيث القيمة العددية أكبر منه. وبينها وبين عدد اثنين تناسب بالجزء لأنها حاصل ضربه في أربعة. ومن ثم فإن عدد أربعة قاس مشترك بين طرفي هذه النسبة. وذلك لأن ضربه في طرفها الأصغر ينتج عنه طرفها الأكبر. وأما نسبة ذي الأضعاف فتتخذ وضعاً معاكساً لسابقتها وهي نسبة عدد إلى عدد قبله كنسبة ستة عشر إلى أربعة. فأربعة تأتي في المرتبة العددية قبل ستة عشر. وهي من حيث القيمة العددية أصغر منها. وبينها وبين عدد ستة عشر تناسب بالأضعاف. لأنها حاصل قسمته على أربعة. أي أنها بمثابة جذره التربيعي لأنها تسوى أربعة أضعافه.

وأما نسبة الاجزاء. فهي كنسبة ستة إلى ثلاثة عشر. أو كنسبة أربعة إلى أحد عشر. وهي نسبة مختلفة لا يستقيم بناؤها. وذلك لأن العدد الاول ليس جزء للعدد الثاني. ولأن العدد الثاني بدوره ليس بعدا سليما للعدد الأول.

«فجميع ما وقع من النسب اللحنية في نسبة الجزء أو في نسبة ذي الاضعاف كان ملائما عذبا يقبله السمع وتحن له القوة الناطقة وتألفه الطباع. ويتفاضل في العذب والاعذب ما وقع في هاتين النسبتين».

وكل الابعاد الموسيقية الواقعة في حدود نسبة الجزء نسبة الجزء أو نسبة ذي الاضعاف. من شأنها أن تلائم الأذواق. وتستيفها الاسماع. فتميل اليها الفطرة الانسانية والفريزة الحيوانية وتألفها الطباع. وكل تفاضل يحدث بين الأبعاد المستساغة لا يخرج عن هاتين النسبتين.

وبعد ذلك ينتقل ابن الخطيب إلى استعراض الابعاد المستلذة في السمع فيقول ، فمنها ،

- البعد المسمى بـ (الذي بالاربع). وهو من نسبة الجزء. وهو كل وثلاث كل كالاربعة إلى الثلاثة. فانها فيها من الثلاثة كل وثلاث كل. وفيه نغم ينتقل عليها هذا اللحن. ويتركب فيها هذا البعد. وهي طنينان وبقية. وكان الذي بالاربع جنسا لها. والطين من نسبة الجزء. وهو كل (ونصف كل. وكل). وثمان كل نسبة ثمانية إلى تسعة. ويسمى بعد الانفصال».

فمن الابعاد الواقعة في نسبة الجزء البعد المسمى بالذي بالاربع
ومداه الصوتي كل وثلاث كل. وبيان ذلك في نسبة أربعة إلى الثلاثة.
فان الاربعة تحتضن عدد ثلاثة بأكمله - وهو الكل - باضافة ثلث ثلاثة -
وهو ثلث كل - (انظر النموذج رقم 1)



ويحتوى البعد الذي بالاربع على أربع نغمات موسيقية يتدرج
اللحن عبرها. وهو يتركب من طنينين وبقية. ويعني ذلك بالتعبير
الاصطلاحي الحديث أن الرابعة تحتوى على أربع نغمات. وأنها تتكون
من درجتين ونصف درجة. (انظر النموذج رقم 2).



ويعتبر البعد الذي بالاربع - أى الرابعة La quarte الجنس الرباعي الأسفل للسلم والطنين بدوره بعد واقع في نسبة الجزء. ويسمى بعد الانفصال.

ولعل هذه التسمية آتية من كونه يفصل بين النغمات التي يتألف منها السلم الموسيقي.

أما مداه الصوتي. فلم أهتم إلى بيانه. نظرا لما يكتسي الشرح من غموض من جهة ونظرا لاختلاف صيغ المخطوطات المعتمدة في تحقيق الكتاب من جهة أخرى. كما يبدو من وضع بعض الكلمات بين هلالين معقوفين.

ومهما يكن. فإن الطنين يتجاوز في مفهومه الصحيح درجة واحدة كاملة كما تبين في العبارة الأولى. وكما يتبين في عبارة قادمة.

- «ويتلو (الذي بالاربع) البعد (الذي بالخمس). وهو نسبة الجزء. وهو كل ونصف كل. ونسبته نسبة اثنين إلى ثلاثة. وإذا زيد على البعد (الذي بالاربع) طنين كان منها البعد الذي بالخمس. وهو جنس أعلى. ثم إذا أضيف البعد الذي بالاربع إلى البعد الذي بالخمس كان من ذلك البعد المسمى (بالذي بالكل) وهو أعظم الأبعاد والجموع والاتفاقات اللحنية. وهو من نسبة ذي الاضعاف. وهي نسبة كل. ومثل كل. كنسبة ستة إلى اثني عشر».

ويتلو البعد (الذي بالاربع) - أى الرابعة - بعد آخر يسمى بالبعد (الذي بالخمس) (Quint) وهو بدوره واقع في نسبة الجزء. ومناه الصوتي خامسة بالمصطلح الحديث. ويحصل هذا البعد بزيادة طنين واحد على الرابعة.

وتحتمل عبارة ابن الخطيب تأويلاً آخر مؤداه أنه إذا أضيف إلى الرابعة طنين واحد بلغنا من السلم الدرجة التي ينطلق منها الجنس الرباعي الأعلى 2^e réracorde ولعل مما يعزز هذا التأويل أن المؤلف ختم هذه الفقرة بقوله ، إذا أضيف البعد (الذي بالاربع) إلى البعد (الذي بالخمس) كان من ذلك البعد المسمى بـ (الذي بالكل). وهو يعني أنه إذا التأم الجنس الرباعي الأسفل مع الجنس الرباعي الأعلى حصل من ذلك الالتئام البعد المسمى بالذي بالكل وهو الثامنة (Octave) (انظر الجدول رقم 3).



ويعتبر هذا البعد أعظم الأبعاد الصوتية وأحسن المجموع والاتفاقات اللحنية. وهو من نسبة ذي الاضعاف. أي من الأبعاد المركبة.

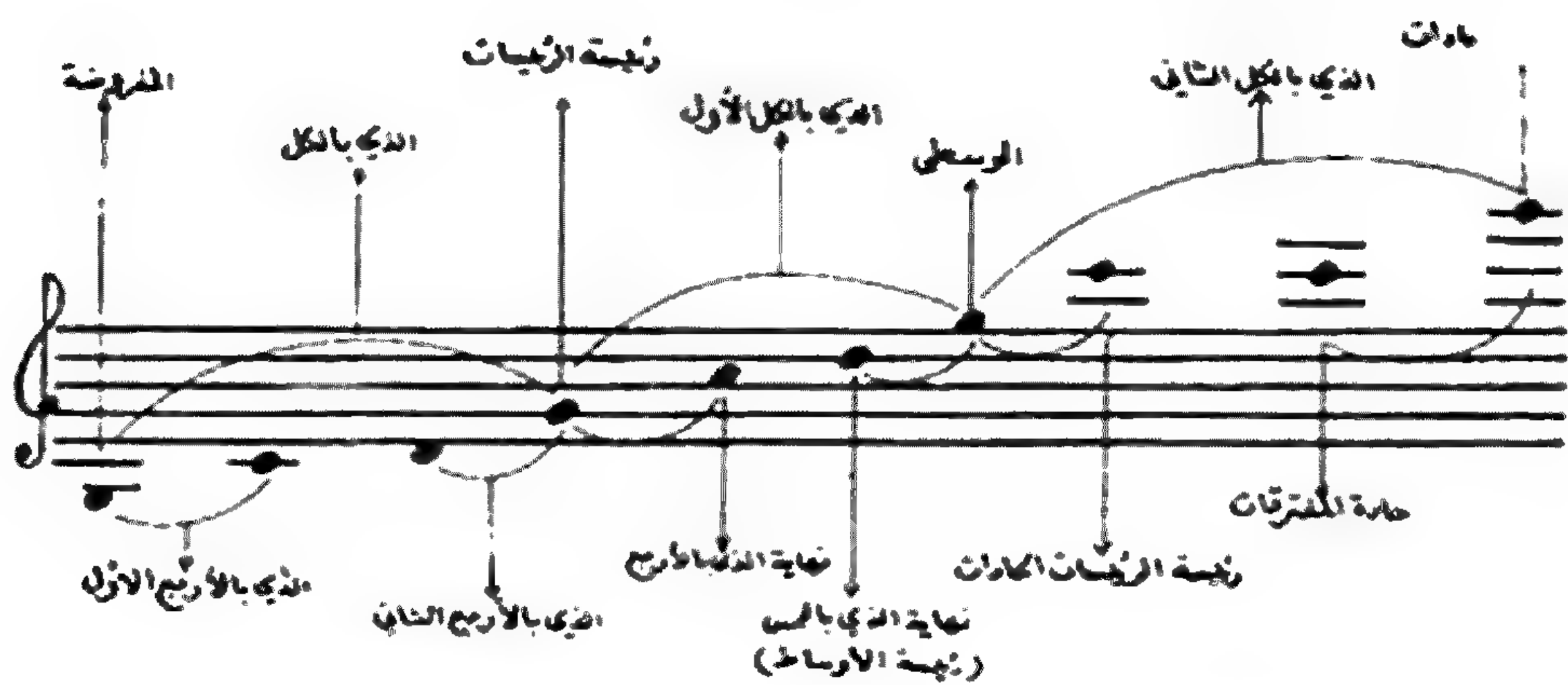
ثم بعده البعد المشتمل على الابعاد كلها ، فمبدؤه الطنين.
ويسمى هذا المبدأ (المفروضة). وهو أثقل النغم. وآخر جواب لها أحدها.
ونسبته نسبة الجزء. ثم يتلوه مبدأ الذي بالاربع. ويسمى (رئيسة
الرئيسات). ويتلوه نهاية الذي بالاربع. ويضاف اليها الطنين. فيكون
نهاية الذي بالخمس. ويسمى (رئيسة الاوساط). ثم يضاف إلى ذلك بعد
(الذي بالاربع) ثانية. فيكون نهاية (الذي بالكل الاول). وتسمى هذه
النغمة (الوسطى) لأنها مفروضة أولى عند اتخاذ الالحان. وينسقون بعدها
الابعاد فتليها في منزل (رئيسة الرئيسات الحادات). ثم (حادة المفترقات).
ثم (نهاية الحادات) وبها يتم الذي بالكل مرتين. فما زاد عليها في
الاقراط أو على المفروضة الأولى في التفريط فخارج عن مدركات السمع
المستلذة في الجنسين. اذ لكل شيء مقدار يخصه وجميع ما وقع في
هاتين النسبتين ملنوذ.

يقدم ابن الخطيب في هذه العبارات صورة كاملة لكيفية بناء
السلام عن طريق تتابع الابعاد. مبتدئاً بأثقل نغمة وأغظها. وهي التي
أسماءها النغمة المفروضة ثم منتقلاً منها إلى جوابها الاول - وهو ما أساء
رئيسة الرئيسات - فجوابها الثاني - وهو ما أساء النغمة الوسطى - فنهاية
الأجوبة - وهي النغمة التي أسماها نهاية الحادات - وبذلك يقيم بناء
ثلاثة سلالم (أو كشافات) كاملة.

وبعد ذلك ينبه المؤلف إلى أن ما زاد على نهاية الحادات في

العلو أو نزل عن المفروضة الاولى في الغلظة كان خارجا عن مدركات
السمع المستلذة. وأن الانغام والألحان الواقعة في حدود هاتين النغمتين
مستلذة ومستطابة في السمع.

ويمكن من خلال الجدول التالي التعرف على وضع السلالم الثلاثة
ومصطلحاتها كما أوردها ابن الخطيب .



«وكل اصطلاح في الغناء وطبقاته بحسب البلاد والعباد فراجع إلى
هذه الأجناس. وبحسب هذه المفروضات».

ومهما تختلف الأمم والشعوب في تسمية الأبعاد الصوتية ووضع
مصطلحاتها فإنها جميعا ترجع إلى هذه الأجناس وتخضع لهذه المقاييس
ذاتها.

«وأما نسبة الاجزاء فهي نسبة عدد إلى عدد ليس بجزئه ولا بعده.
كنسبة ستة إلى ثلاثة عشر. وأربعة إلى أحد عشر. وما أشبه ذلك. ووجد

كل ما وقع في نسبة الأجزاء تنافره القوة الناطقة وتشمئز منه. فظهر أن هذا التعشق سببه المناسبة في الملتوذ الذي بين المدين من التداخل والتناسب والاندرج في عالم النفس. وعالم الانتظام والابداع والاتقان. وأن النفرة يسببها ضد ذلك من النشيج وعدم التناسب. حكمة من الله قدرها. وعادة في الوجود عودها.

يعود ابن الخطيب مرة أخرى لبيان النوع الثالث من أنواع النسبة. وهو ما أسماه نسبة الأجزاء. فتذكر أن كل ما يقع فيها من أبعاد تنفره القوة الناطقة وتعافه الأذواق ولا تقبله الأسماع. ثم ختم مقالته بما يفيد أن تعشق النفوس للألحان الموسيقية أو النفرة منها يرجعان إلى طبيعة الأبعاد الصوتية التي تتركب منها تلك الألحان. فما كان منها متناسب الأنغام منسجم التأليف متداخل التركيب. جميل الانتظام صادق الابداع كامل الاتقان استراحت اليه النفس واستلذته الأسماع. وما كان من الألحان على عكس ذلك ناشز الأصوات متنافر الأبعاد نفرت منه النفس واشمازت منه الأسماع. وتلك حكمة إلهية قدرها الله تعالى فأحسن تقديرها. وعادة عودها في مخلوقاته الناطقة.

هذه هي مقالة ابن الخطيب التي ساقها في كتابه «روضة التعريف بالحب الشريف» في معرض حديثه عن المناسبة بين الألحان الموسيقية وبين النفوس. وأنها إلى جانب بلورتها للمستوى العلمي والنظري الذي كانت عليه الموسيقى المغربية على عهد بني مرين. لتكشف عن سعة

ثقافة ابن الخطيب ومدى إلمامه بقواعد الفن الموسيقى. بل لعلها أن تدلنا على بعض، مما قد تكون رسالته الضائعة تضمنته من أبحاث في هذا الفن.

وما أحسب هذا الرجل المتضلّع في العلوم إلا أنه قد ألمّ بعلم الموسيقى ودرس قواعدها. فلم يكن مجرد حافظ ينقل من هنا وهناك. ولا راوية يردد أقوال الآخرين. ولكنه كان يملك حساً موسيقياً مرهفاً. ودراية بأسرار الأنغام ومواطن حسناتها ونشازها. ومعرفة لمواقع الأوتار من الآلات. ولاصناف الإيقاعات والموازين. وأساليب تنويع الانغام وتغيير المقامات. استمع إليه وهو يشيد بقلم كاتب سلطان تونس في صور رائعة استعارها بذكاء من عالم الفن الموسيقى فيقول: «وقد أسرج ابن سريج وألجم. وأفصح الفريض بعدما جمجم. وأعرب الناي الأعجم. ووقع معبد بالقضيب... وكان الانامل فوق مثالث العود ومثانيه. وعند اغراء الثقيل بثانية. وأجابة صدى الغناء بين مغانيه» (28).

ثم استمع إليه وهو يمتح من خياله الدافق وصفاً لآحد مجالس الرشيد وقد أنصت فيه الخليفة إلى شيخ «استدعى عوداً فأصلحه حتى حمده. وأبعد في اختباره أمدّه. ثم حرك به. وأطال الجس ثمه. ثم تغنى بصوت يستدعي الانصات. ويصدع الحصة. ويستفز الحليم عن وقاره.

(28) التعريف بابن خلدون عبد الرحمن بن خلدون تحقيق ابن قاويت الطنجي. القاهرة 1951م 1370 هـ ص 166 - 167.

ويستوقف الطير ودرق بنيه في منقاره.... ثم أحال اللحن إلى لون
التثويم، فخاط عيون القوم بخيوط النوم...» (29).

أفلا يكون ابن الخطيب بعد هذا قد عب من مناهل الفن
الموسيقى وهو القائل في كتابه الاحاطة عند ترجمة مشيخته ، «واخذت
الطب والتعليم والمنطق وصناعة التعديل عن الامام أبي زكريا بن
زهر» ؟ وناهيك بفحل من فحول الأندلس وعلم من أعلامها يأخذ عنه ابن
الخطيب التعاليم - ومن ضمنها علم الموسيقى - وهو أبو زكريا بن زهر.

ولعلنا اذا ما حولنا الوقوف على أنواع المقامات الموسيقية التي شاع
استعمالها بالمغرب على عهد المرينيين وبنى وطاس أن نجزم بأنها هي
ذاتها التي كانت سائدة بالأندلس. طالما أن المغاربة تبنا في تلحين
سائر فنونهم الموسيقية المستحدثة - وأعني بها التوشيح والزجل والمديح -
نغمات الموسيقى الأندلسية. وهي أنغام «يبدو أن نظامها في الأندلس
وافريقية الشمالية كان مخالفا للنظام المستعمل في الشرق» (30). وعلى
نقيض ما يزعمه فارمر في كتابه الملمح اليه اذ يقول عن هذا النظام ،
وليس لدينا اخبار تيسر لنا تكوين رأي عن أصله ولكن اذا أمكن
للمصطلحات المعاصرة والممارسة الحديثة أن نخبرنا بشيء، فانه يبدو لنا

(29) نفح الطيب . المقرئ . الجزء 4.

(30) هزج. فارمر. تاريخ الموسيقى الغربية. 241 مكتبة مصر.

أنه نظام محلي. أقول على نقيض ذلك أرى أن هذا «النظام» هو نفسه نظام النوبات التي سيورد ذكرها الحايك التطواني في كتابه الشهير الذي سيؤلفه على عهد السلطان محمد بن عبد الله العلوي - ومن هنا لا نستطيع إلا أن نجزم بأن فارمر لم يقف على كناش الحايك. ولذلك نراه يقول ، لا نستطيع إلا أن ندعي أنهم (أى الموسيقيين في الأندلس وشمال إفريقيا) احتفظوا بالسلم القديم (يعني السلم المسمى «الطنبور الخراساني» (31).

وهكذا فلما نجد أن فناني المغرب أصبحوا - وبالأخص في عهد بني وطاس - عالة على الأندلس في صوغ الألحان. وذلك باستثناء الأغاني البربرية التي ظلت محافظة على مقاماتها اللحنية بالرغم من ضروب التأثير التي عرفتها منذ الفتح الاسلامي.

وعلى نقيض هذا التأثير الواضح بالسلم الأندلسي فقد ظل الموسيقيون المغاربة متسبطين بالايقاعات المحلية التي تمتاز بغناها وثرائها وجنوحها إلى التنوع المستمر والخفة المرحية.

الآلات الموسيقية

وقبل أن نودع عصر المرينيين وبني وطاس. يليق بنا أن نجمل

(31) نفس المرجع ص 241.

القول في الآلات الموسيقية التي عرفها المغرب آنذاك، فقد تحدث محمد بن الدراج في الباب الاول من كتابه «الامتاع» عن آلات الموسيقى المستعملة في عصره وما قبل عصره، فوصفها الواحدة تلو الأخرى وتحدث عن طريقة وظروف استعمالها (32) كما رفع عددها إلى ما قدره إحدى وثلاثون آلة. أما ابن خلدون فقد ذكر في مقدمته أن آلات الموسيقى كانت تقوم بدور المصاحبة للغناء، وذلك موضوع قوله ، «وقد يساوى ذلك التلحين في النغمات الغنائية بتقطيع أصوات أخرى من الجمادات» (33). وتحتضن الأسرة الآلية حسب ابن خلدون وابن الدراج السبتي (34) ثلاثة فروع وهي ، آلات النفخ، وذرات الاوتار، وآلات القرع.

1) آلات النفخ ،

الشبابية ، وصفها ابن خلدون فقال ، هي قصبة جوفاء بابخاش في جوانبها معدودة، ينفخ فيها فتصوت، فتخرج الصوت من جوفها على سداة من تلك الأبخاش. ويقطع الصوت بوضع الاصابع من اليدين جميعا على تلك الأبخاش وضعا متعارفا. وقد أضاف ابن الدراج ، أنها آلة محدثة مركب أولها على الصفارة الجوفاء التي يصفر فيها الغلام.

(32) الحياة الفكرية المغربية على عهد المرينيين والوطاسيين محمد بنشقرورن، ص 142.

(33) المقدمة، الباب الخامس، الفصل الثاني والثلاثون، ص 423.

(34) نقلا عن مشاهدات صاحب الاعلام، الجزء الثاني، ص 396 - 397 المطبعة الملكية الرباط

.1974

المزمار : وصفه ابن خلدون فقال ، ويسمى الزلامي. وهو شكل القصبة. منحوتة الجانبين. جوفاء من غير تدوير لأجل ائتلافها من قطعتين منفردتين كذلك بأبخاش معدودة. ينفخ فيها بقصبة صغيرة توصل. فينفذ النفخ بواسطتها وتصوت بنغمة حادة يجرى فيها من تقطع الأصوات من تلك الأبخاش بالأصابع مثل ما يجرى في الشبابة. أما ابن الدراج فقال عنه ، هو الناي محدث. أو هو القصابة.

البوق : قال عنه ابن الدراج ، «هو منقاب ينفخ فيه. وشرحه ابن خلدون فقال ، هو بوق من كأس أجوف. في مقدار الذراع. يتسع إلى أن يكون انفراج مخرجه في مقدار دون الكف في شكل بري القلم. وينفخ فيه بقصبة صغيرة تؤدي الريح من الفم اليه. فيخرج الصوت تخينا دويا وفيه أبخاش أيضا معدودة. وتقطع نغمة منها كذلك بالأصابع» (35) ويعتبر البوق من شارات الملك في العهد المريني.

القرون : وتدخل غالبا في عداد شارات الملك (36).

(2) ذوات الأوتار : جوفاء كلها ومنها ،

الكيران : يقول عنه ابن الدراج. انه العود الذي يضرب بالأوتار ببضعة في الصدر تسمى الكران.

(35) المقدمة ص 423 - 424.

(36) نفس المرجع ص 658.

المربط : واعتقد أنه يقصد البربط. وهو العود. فوق تحريف
في النقل. وذكر ابن الدراج من أسمائه المزمر والمرطبة.

الكيثار : انفرد بذكره ابن الدراج. وقال : هو اسم مولد ولعله
ما أسماء ابن بطوطة بالقنابر اذ قال : «المغنون وبأيديهم القنابر (37).
وقد شرحه دوزي فقال : انها القيثارة ذات الوترين.

الرباب : وكل من البربط والرباب على شكل قطعة من
الكرة.

الطنبور : انفرد بذكره ابن الدراج وقال : هو من ذوات
الآوتار. والمعزف ضرب منه.

القانسون : وهو على شكل مربع. انفرد بذكره ابن خلدون.
فقال : وطريقة العزف عليها أن تقرع بعود أو وتر مشدود بين طرفي
قوس يمر عليها بعد أن يطلّى بالشمع والكندر. واليد اليسرى مع ذلك
في جميع آلات الوتر توقع بأصابعها على أطراف الآوتار فيما يقرع أو
يحك بالوتر (38).

(3) آلات القرع : ومنها. الطسوت والأعواد. وتقرع بالقطبان على
توقيع مناسب.

(37) الجزء الثاني. ص. 190.

(38) المقدمة. ص 424.

ومن آلات النقر أيضا الطبول « التي تدق خلف ساقه السلطان وهي من خصائصه. وليس لأحد من الناس أن يضرب طبلة غيره» (39) لأنها كانت من شعار السلطان التي بلغت في موكب أبي الحسن المريني مائة طبل (40) ومن أنواعه ، الكوس والعيد والكوبة والسفاقس والشيزان والكبارات والكبر والاصف. غير أن هناك طبولا تنفرد بخصائص ذاتية. فالكبر له وجه واحد، والكوبة يضيق في وسطه ويتسع في طرفيه وهو يضرب من الناحيتين جميعا مثل السفاقس التي تعتبر من شعار المخنثين وقد افرد الرحالة شيخ كتاب أبي عنان ابراهيم بن عبد الله النميري المعروف بابن الحاج موسيقى الجيش العناني. بفصل خاص من رحلته الموسومة بـ «فيض العباب وافاضة مداح الآداب من الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب».

وقد انفرد ابن الدراج في كتابه الامتاع بذكر آلات أخرى وهي ،
 1 - الصنج عرفه فقال ، هو آلة رومية وعرفه الفيروزا بلدي في القاموس المحيط (41) فقال ، شيء يتخذ من صفر يضرب أحدهما على الآخر. وآلة بأوتار يضرب بها. معرب. والصنج بمفهومه الأول من آلات القرع. وهو اذن قطعتان نحاسيتان أشبه ما يكون بما ندعوه اليوم باسم

(39) صبح الأعشى الجزء الخامس ص 208 المؤسسة المصرية العامة.

(40) المقدمة. ص 260.

(41) الجزء الأول ص 197 طبعة مصر.

Cymbale بينما هو في مفهومه الثاني ضرب من ذوات الأوتار.

2 - العزف، وقد سكت عن تعريفه..

3 - الشاهين، واكتفي بوصفه أنه مولد.

وقد أغفل ابن خلدون وابن الدراج كلاهما ذكر آلات موسيقية أخرى عرفت في المغرب على عهدهما وقبله ومنها ،

- التربال، وهو «طبل كبير، اذا وضع السلطان رجله في الركاب ضرب عليه ثلاث ضربات اشعارا بركوبه» (42).

- العود بأوتاره الأربعة ثم الخمسة.

- السطاعة، وهي آلة يضرب بها وأصلها من السودان. (43).

الدف وهو الطر أو المربع.

وقد انتهى ابن خلدون من خلال تقصيه العلمي إلى الحقيقة التالية. وهي أن العرب كانوا منذ أن انتقلت خلافتهم ملكا يتخذون قرع الطبول والنفخ في الابواق في مواطن حروبهم ومظاهر ابهتهم. على حين كان المعجم يتخذون في حروبهم الغناء ويستعملون في مواكبهم الآلات الموسيقية لا طبلا ولا بوقا (44). فيقرعون الأوتار وينفخون الغيطات

(42) صبح الأعشى الجزء الخامس. ص 208 الموسوعة المصرية العامة.

(43) ابن بطوطة الجزء الرابع. ص 405 طبعة باريس.

(44) المقدمة ص 260.

يذهبون فيها مذهب الغناء (45) على أنه يعود فيسجل في إحدى مشاهداته بالمغرب أن دولة زناتة من المغرب كان الشاعر فيها يتقدم الصفوف ويتغنى، فيحرك بفنائهم الجبال الرواسي. ويبعث على الاستماتة من لا يظن بها (46).

فلما كان عهد بني وطاس تطور النظام الموسيقي الذي يرافق موكب السلطان. اذ التحقت به فرقتان موسيقيتان. احدهما للطبول. والثانية فرقة الأبواق التي ينفخ فيها وقت أكل الملك وعند التمرينات العسكرية وساعة الحرب أما الفرقة الاولى فيحمل كل واحد منها على فرسه طبلا نحاسيا على هيئة الصحن. أعلاه واسع وأسفله ضيق... تضرب عليه يد قوية متمرنة. ويسمع دويه من مسافة بعيدة (47) ونستنتج من هذا الوصف الذي أورده الوزان الفاسي المعروف بليون الافريقي أن الموكب السلطاني كان يجمع بين التقليد والتجديد. فهو من جهة يتمسك بجوقة الطبول التي تعتبر من الوية السلطان منذ عهد الموحدين. بيد أنه قد ضم اليها الجوق العسكري الذي ينفخ في الأبواق أنغاما شجية في وقت الراحة. حماسية في ساعة الحرب.

عبد العزيز بن عبد الجليل

مكناس

(45) نفس المرجع. ص 260.

(46) نفس المرجع. ص 258.

(47) حياة الوزان الفاسي وأثاره. المطبعة الاقتصادية بالرباط ص 94 - 95.

المؤرخ صدقة بن الحسين البغدادي

د. بدري محمد محمد

لعبت دور النشر والمطابع دورا كبيرا في شهرة بعض المؤلفين من القدماء أو المحدثين حيث وفرت كتبهم وجعلتها في متناول أيدي القراء متخصصين وغير متخصصين. وبقي مغمورا من لم تصل مؤلفاته الى دور النشر والمطابع بعد. سواء كانت ما تزال مخطوطة أو مما عفى عليه الزمن.

وصاحبنا الذي يتناوله البحث صدقة بن الحسين البغدادي واحد من جملة مؤرخين كتبوا في التاريخ وصنف التصانيف الحسنة كما قيل الا أنه ما زال مجهولا لابناء عصرنا حيث لم يصل من مؤلفاته سوى اقتباسات لدى المؤرخين المعاصرين له أو المتأخرين عنه.

وهو واحد من جملة من المؤرخين الذين وصلت نثف من كتبهم ولم نعرف عن بقيتها شيئا بعد. مثل ابن النجار البغدادي. ويحيى

التكريتي وعبد الملك الهمداني الذين أخذت على عاتقي مهمة الكشف عن جهودهم في دنيا التأليف من خلال دراسة ما وصل من أجزاء كتبهم أو من خلال النقول والاقتباسات ان لم يصل شيء من كتبهم.

واما الحكم على صدقة بن الحسين وبيان منزلته بين اقرانه فهذا ما لا سبيل اليه قبل العثور على مؤلفاته. وعلى كل حال فان ما لا يدرك كله لا يترك جله .

اسمه ونشأته : هو ابو الفرج صدقة بن الحسين بن الحسن بن بختيار الحداد الحنبلي المؤرخ الأديب الشاعر المتكلم المتوفي سنة 573 هـ 1177م.

ولد سنة 479 ببغداد وقد حفظ القرآن في صباه ثم انصرف الى العلم.

فتفقه على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل ولهذا لقب بالحنبلسي وذكر في عداد الحنابلة في كتب الرجال. وكان من جملة الذين تتلمذ لهم ابو الوفاء بن عقيل شيخ الحنابلة في وقته. وابن الزاغوني الذي اكمل صاحب الترجمة كتابه بتذييله عليه. وأبو القاسم بن الحصين وغيرهم ولم يكتف بما درسه من مذهب الحنابلة بل اطلع على معارف عصره لا سيما وانه كان وراقا ينسخ الكتب وقد ورد عنه انه كتب الكثير ولهذا أصبحت له معرفة حسنة بالفرائض والحساب وقسمة التركات وطرقا

من علم الكلام والجدل ثم أصبح معروفا فقصده الطلاب وقرأوا عليه
وتخرج عليه جماعة. وانه حدث باليسير (1).
وقد اعترف له مترجمه ابن الجوزي بأنه كان ذا قريحة حسنة
وفطنة وذكاء وانه تصدى للمناظرة والافتاء (2).
حياته وعقيدته ، عاش صدقة فقيرا يأكل من أجره نسخ الكتب.
ويأوى إلى أحد مساجد بغداد في منطقة البدرية.
ويؤم الناس فيه عند الصلاة (3).

ويبدو انه لم يكن ممن يتقرب الى الرؤساء كما انه لم يكن
محظوظا في حياته فعاش منخص العيش حتى شئت الصدف ان يسأل
الوزير ابن رئيس الرؤساء (4) عن مسألة في الفلسفة. فاشير عليه بصدقة
فلما توجه اليه بالمسألة اجابه جوابا شافيا مما دعا الوزير ان يجرى له
راتبا ثم تشاء الصدف أيضا ان تسمع به أم الخليفة فتبدأ بارسال انواع
الاطعمة والحلوى اليه.

-
- (1) ابن الديلمي ، ذيل تاريخ بغداد ، ورقة 82 (أ) ابن الاثير ، الكامل ج 12 ص 298 وابن حجر. لسان الميزان ج 3 ، 184 ، 186.
 - (2) ابن الجوزي ، المنتظم 10 ، 276. سبط ابن الجوزي ، مراة الزمان ج 8 ق 1 ص 344.
 - (3) ابن الديلمي ، ورقة 82 (أ) سبط ابن الجوزي ج 8 ق 1 ص 344.
 - (4) وزير للخليفة الناصر لدين الله العباسي، وقد عزل سنة 567 هـ 1171م. انظر ص 110 من تاريخ العراق في العصر العباسي الأخير.

وكان قد طعن في السن وسقطت أسنانه فكان لا يتمكن من تناول ما يرسل اليه من طعام. وهو المحروم من لذائذ الطعام عمره فكان يشتكى لمن يدخل عليه فيعتقدون ان ذلك اعتراض على القدر الذي أذاقه الفاقة طوال عمره وانثال عليه بالخير بعد فوات الاوان. لذلك كانت حكايات اولئك الداخلين عليه تنقل عنه. فمن أحدهم انه دخل عليه فوجده ضجرا فسأله عن سبب ذلك فاخبره بانه في شبابه عندما كانت صحته وشهوته للطعام علي أشدها لم يكن يأكل غير الخبز بدون أدام فلما عجز وقلت شهوته للطعام وضعفت المعدة رزق من الاطعمة اللذيذة ما اذا أبصره تحسر عليه.

ونقل عنه آخر انه اخبره يوما عن حاله لما كانت عنده أسنان صحاح وما كان يقدر ان يشتري تمرا وانه بعد ذهاب أسنانه رزق من الحلوى ما لا يستطيع تناولها ليسها فكان اذا نظر اليها تحسر.

وأول مؤرخ تناوله بالنقد بسبب ما ورد عنه من أمثال هذه الحكايات معاصره المؤرخ ابن الجوزي (5) وقد تناقل المؤرخون كلامه فبعضهم حاول ان يجد له عنرا او يخفف من اتهام عقيدته وآخرون أخذوا برأى ابن الجوزي مؤيدين ومعرزين ذلك بادلة أخرى.

(5) ابن الجوزي ، المنتظم 10 ، 276 ، وسبط ابن الجوزي ، مراة ج 8 ق 1 ص 344.

فابن الجوزي بعد ان عرف به قال ((... الا انه كان يظهر من فلتات لسانه ما يدل على سوء عقيدته وكان لا ينضبط فكان من يجالسه يعثر منه على ذلك. وكان يخطط الاعتقاد تارة يرمز الى انكار بعث الاجساد ويميل الى مذهب الفلاسفة وتارة يعترض على القضاء والقدر)) وأورد من اعتراضاته وحيرته ثلاث قطع من شعره. وكذلك أورد من اعتراضاته انه دخل عليه يوما وعليه حرير فقال ينبغي ان يكون الحرير على جمل وليس عليه هو. وانه كلم ابن الجوزي ذات يوم وقال له انه لا يخاصم الا من فوق الفلك. كما أورد عنه بواسطة احد المشايخ انه قال عن نفسه ((والله ما أدري من أين جاءوا بنا ولا من أي مضيق يريدون أن يحملونا)) وانه قال يوما لرجل وكان يعيش في ضنك آنذاك انه يفرح بتلك الحال فسأله الرجل عن السبب فأجابه ((لان الصانع يقصدني)).

وقد أيد ابن الجوزي رايه في صدقة بما نقله عن القاضي ابي يعلى الفراء الذي يعتقد بان صدقة لم يتغير تفكيره الا بعد ان نسخ كتاب الشفا لابن سينا.

وقد استقر في رأى ابن الجوزي ان صدقة يكثر من اعتراضاته على القدر حتى عدها من جنس اعتراضات ابن الراوندي (6) وقد نسب اليه

(6) ابن الراوندي ، أحمد بن يحيى البغدادي المنسوب إلى قرية راوند من قرى أصبهان - كان من المجاهرين بالاعتقاد - ابن الجوزي ، المنتظم 6 : 99 - ابن خلكان ، وفيات 1 : 94 - وانظر الزركلي ، الاعلام 1 : 252.

الفواحش أيضا. وانه كان يطلب المال من الناس في حين خلف 300 دينار. وقد بدأ يراقبه في الصلاة ليتأكد منه فوجده لا يحرك شفتيه فهجره حتى مات. وانه لم يصل عليه عند سماعه بوفاته (7).

وعلى عادة القوم آنذاك فانهم كانوا يرون المتوفي من أهل العلم في النوم فيسألونه عما فعل الله به. فتكون إجابته من قبيل المادة التي يكملون بها ترجمة العالم أو الفقيه كما أن الإجابة أو الحالة التي يرونها فيها تكون مادة ليقارنوا فيها علمه أو ملكه في الحياة الدنيا. فابن الجوزي رغم ما قدمه عن الرجل اتانا بمادة جديدة عنه بعد موته وانقطاع خبره من الدنيا. حيث أورد عن رآه في المنام كيف أنه وجده معذبا عريانا وقد أيد هذه المنامات ابن رجب وعلل سبب التضيق عليه في الآخرة كونه درس علم الكلام في الدنيا. وان الله لم يغفر له إلا لأنه تصدق على امرأة في الدنيا. وزاد ابن رجب معلقا ((ولقد صدق القائل ما ارتدى احد بالكلام فأفلح. وبسبب شبهة المتكلمين والمتفلسفة)) وقد أيد ابن رجب ما أورده ابن الجوزي من اعتراضات صدقة أو شكه وحيرته. وزاد من معلوماته انه رأى لصدقة مسألة في القرآن. وقرر فيها انه ما في المصحف ليس بكلام الله حقيقة وانما هو عبارة عنه. ودلالة عليه وانما سمى كلام الله مجازا. قال ولا خلاف بيننا وبين المخالفين في ذلك الا

(7) ابن الجوزي ، المنتظم 10 ، 276.

أن عندنا أن مدلوله هو كلام الله الذي هو الحروف والاصوات وعندهم
مدلول الكلام الذي هو المعنى القديم بالذات (8)

وكان المؤرخ ابن القطيبي البغدادي قد نقل عن الوزير ابن يونس
(9) رأيه في صدقة وثنائه عليه، ورده على ابن الجوزي بأنه متحامل عليه
ودليله على ذلك مراقبته في الصلاة. حيث أن المصلي يفترض فيه
الخشوع والانصراف إلى الله. فكيف كان ابن الجوزي يراقب صدقة ؟
فهذا يدل في رأيه على عدائه له (10).

مولفاته : ذكر ابن النجار أن له (11).

1 - مصنفات حسنة ولم يشأ أن يذكر أسماءها.

2 - تاريخ على السنين - ذيل به على تاريخ شيخه أبي الحسن ابن
الزاغوني ابتداء من محرم سنة 527 هـ إلى حين وفاته. ذكر فيه
الحوادث والوفيات ويبدو أن ابن الجوزي قد ذيل عليه كما يفهم من
أحدى التراجم التي أوردها ابن الديثي وهي ترجمة أحمد بن
جميل بن الحسن أبي منصور من أهل باب الأزج ((ذكره الشيخ أبو

(8) ابن رجب الحنبلي ، ذيل طبقات الحنابلة 1 : 342.

(9) أبو الحسن محمد بن أحمد البغدادي له كتاب (درة الاكليل في قسمة التذليل أو ذيل
تاريخ بغداد. ولم يصل إلينا بعد لكن النقول عنه لدى المؤرخين هي التي وصلت ومنها
الاقتباس أعلاه.

(10) ابن حجر ، لسان الميزان 3 : 184 - 186.

(11) ن م وانظر ابن الديثي ، ذيل تاريخ ورقة 82 (أ).

الفرج ابن الجوزى في مذيله على تاريخ صدقة بن الحسين الحداد (12). وقد أيد ذلك القفطي ثم حاجى خليفة (13) فتاريخ صدقة حلقة في سلسلة من التواريخ التي يكمل بعضها بعضا وقد أورد القفطي (14) هذه السلسلة فاعتبر أقدمها تاريخ الامم والملوك للطبرى (ت 310 هـ / 823 م) الذى ابتداء به من أول العالم والى سنة 209 هـ (والصحيح الى سنة 302 هـ) (15) ثم تلاه كتاب ثابت بن سنان بن ثابت الذى داخل الطبرى في بعض السنين. حيث ابتداء من نيف وتسعين ومائتين. ثم استمر فيه الى بعض سنة 363 هـ ثم اكمله ابن اخته هلال بن المحسن الصابىء حيث داخل كتاب خاله ثابت وتمم عليه الى سنة 447 وقد وصفه القفطي بقوله مولم يتعرض أحد في مدته الى ماتعرض له من احكام الامور والاطلاع على أسرار الدول وذلك انه أخذ ذلك عن جده (ابراهيم الصابىء (ت 384 هـ)).

(12) ابن الديبشى : ذيل تاريخ بغداد : ورقة 167 (أ).

(13) حاجى خليفة : كشف القنون 1 : 290.

(14) القفطي : تاريخ الحكماء : 110.

(15) ونصح القفطي بمراجعة كتاب أحمد بن أبي طاهر (المعروف بطيفور) صاحب كتاب بغداد والذي نشر الجزء السادس منه. وكتاب ولده عبيد الله. لأنهما ذكرا من أمر الدولة العباسية بما لم يأت به الطبرى. وهما في الانتهاء قريبا المدة مما انتهى إليه الطبرى. وذكر كذلك كتاب الفرغانى الذى ذيل به على تاريخ الطبرى لأن فيه تفصيلا أكثر من كتاب ثابت في بعض الأماكن. ص 110 وقد أورد ذلك ميخائيل عواد في مقدمة كتاب رسوم دار الخلافة ص 16.

كاتب الانشاء والعالم بالوقائع، وتولى هو الانشاء أيضا. فاستعان بعلم الاخبار الواردة عن جده إضافة إلى ما جمعه». وقد أوصى هلال الصابيء ابنه غرس النعمة قبل وفاته ان يكمل تاريخه هذا. وقد أجاب الابن لطلب ابيه ولهذا نراه في مقدمة تاريخه التي أوردها سبط ابن الجوزى (لوبعد فكان والدى أوصى الى لما أحس بقدم الوفاة، ويُس من أيام الحياة. ولمعت له لوامع المنية. وقرعت سمعه قوارع البلية. رغبة في زيادة الذكر ونمائه وانتشاره وبقائه. بصلة كتاب التاريخ الذى الفه الى آخر سنة 447 تأليفا يعجز عنه من يروم مثله. ويفتضح من يتعالى فضله. اذ هو السحر الحلال والعذب الزلال والصادر عن اوجد دهره. وفريد عصره. وشرع فيه وقد أتت عليه سنون جرب فيها الامور ومارسها وخبرها ولا بسها وانا عار من جميع صفاته. وخال من سائر سماته .

وابن اللبون اذا ما لز في قرن لم يستطع صولة البزل القناعيس

لكن قوله مستمع، ومرسومه متبع. وأمره مطاع، ورأيه غير مضاع ولم يبق من تاريخ هلال الصابي غير قطعة نشرها أمديوز ملحقة بكتاب (تحفة الامراء في تاريخ الوزراء) ثم اعاد نشرها ملحقة بتاريخ (تجارب الامم) لمسكويه. وهي تبدأ بسنة 389 - 393 وقد أعاد نشرها للمرة الثالثة وبشكل كتاب مستقل قاسم الرجب صاحب مكتبة المشنى ببغداد وتقع في 128 صفحة من القطع الاعتيادى. وهكذا شرع غرس النعمة باكمال

كتاب أبيه مبتدأ من أول سنة 448 هـ (16) وقد سمي ابن خلكان هذا الكتاب بالتاريخ الكبير (17). ووصفه القفطي بقوله ((انه كتاب حسن الى بعد سنة 470 بقليل. وقصر في آخر الكتاب لمانع منه. الله اعلم به)). (18) ويبدو انه نال ثقة معاصريه فمن أبي الوفاء ابن عقيل الحنبلي صاحب كتاب الفنون انه حضر عند بعض الصدور فقال ان كان هناك بيغداد مؤرخ بعد ابن الصابي ؟ فقال القوم لا . فقال ، لا حول ولا قوة إلا بالله (19).

ولم يبق من تاريخ غرس النعمة اليوم غير نتف مبثوثة في تضاعيف الكتب المتأخرة التي نقلت عنه. وأكثرها في مرآة الزمان لسبط ابن الجوزي. ويعتقد المرحوم الدكتور مصطفى جواد ان اغلب تاريخ هلال وابنه غرس النعمة مدمج في تاريخ مرآة الزمان (20) وهناك بعض النقول في معجم الأدباء لياقوت الحموي (21). وفي وفيات الأعيان (22).

(16) سبط ابن الجوزي ، مرآة الزمان : مخطوط من المكتبة الوطنية بباريس رقمها 2131 عربي . رسوم دار الخلافة ص 22.

(17) ابن خلكان ، وفيات الأعيان 6 101 وانظر مقدمة كتاب الهفوات النادرة ص 24.

(18) القفطي ، تاريخ الحكماء ، 110 ، 111.

(19) ابن الجوزي ، المنتظم 9 ، 42.

(20) مقدمة رسوم دار الخلافة ص 31.

(21 - 22) ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ج 3 ، 125 ، 173 ، ج 17 : 114 ابن خلكان ، وفيات 386/ 2 انظر مقدمة الهفوات النادرة.

وقد ذيل على تاريخ هلال الصابي وحتى سنة 512 هـ ابن
الهمذاني. الا أن الموجود منه حالياً حتى سنة 367 هـ ولا يعلم عن باقي
الكتاب شيء (23) ثم ذيله أبو الحسن علي بن عبد الله بن نصر
الحنبلي المعروف بابن الزاغوني الي سنة 527 هـ ثم ذيله صدقة بن
الحسين الي سنة 570 ثم ذيله تلميذه ابن الجوزي الي ما بعد سنة 580
(24) ثم ذيله ابن القادسي الحنبلي الي سنة 616 هـ (25).

فاذا كنا نعرف أساليب بعض هذه الكتب أو قطعها المنشورة فاننا
نرجح كون أسلوب صدقة بن الحسين يسير على ذكر الحوليات السياسية
مع الحوليات القائمة على التراجم اي أنه يذكر من توفي من المشهورين
في كل سنة. ولكن الذي لا ندره هو أن كان قد جعل أخبار الحوادث
السياسية هي السائدة وفي آخرها سجل بالوفيات كما فعل مؤرخوا
الحوليات مثل ابن الاثير في التاريخ الكامل. او انه جعل أخبار الوفيات

(23) وقد طبع باسم (تكملة تاريخ الطبري)، نشره البرت يوسف كنعان بيروت 1961.

(24) اذا كان المقصود بكتاب ابن الجوزي هو المنتظم فإن الأخير قد انتهى إلى سنة 574 هـ
وذكر من توفي فيها من المشهورين. علماً بأن سبط ابن الجوزي نص على أن تاريخ
جده انتهى بهذه السنة المذكورة أي (574 هـ). وان له تاريخ صغير آخر سماه درة الاكليل
فيه من هذه السنة إلى أن حمل إلى واسط في سنة 590 هـ غير أنه لم يستقصى فيه
الحوادث. وأضاف ((ويقال ان منه دخل عليه الحادث والله أعلم)) ويقصد بذلك انه بسبب
كتابه هذا نفى من بغداد إلى واسط. هامش كتاب المنتظم ج 10 ص 289.

(25) القفطي، تاريخ الحكماء، 111، حاجي خليفة 1، 290.

هي المتغلبة كما فعل ابن الجوزي والذهبي وابن دقماق من المؤرخين.
وتصبح أخبار الحوادث السياسية عبارة عن جمل قصيرة مختصرة (26).

النقول من تاريخه :

ان تاريخ صدقة لم يصل إلينا بعد. ولكن وصلت بعض النقول عنه
لدى المؤرخين بعده ومنهم :

(أ) ابن الديلمي :

في كتابه ذيل تاريخ بغداد وكان نقله عنه كثيرا (27).

(ب) ابن النجار :

في كتابه ذيل تاريخ بغداد. وقد وصلت إلينا بعض نقوله في
القطعة الباقية من هذا الكتاب وبواسطة ابن رجب (28).

(ج) ابن رجب :

في كتاب ذيل طبقات الحنابلة كما ورد في أثناء ترجمة محمد بن
عبد الرحمن بن الحسن اللمغاني الضريير وكانت وفاته سنة 554 هـ
(29) ومحمد بن عبد الرزاق ابن عبد الله بن اسحاق الواعظ الاعرج

(26) مادة تاريخ - دائرة المعارف الإسلامية ج 4 : 500.

(27) ابن الديلمي : ذيل تاريخ بغداد : ج 1 ورقة 6 (أ)، 34 (ب)، 41 (ب)، 52 (أ)، 71 (ب)، 75 (أ)، 92 (ب)، 115 (ب)، ج 2 ورقة 13 (أ)، 34 (أ)، 53 (أ)، 93 (أ)، 100 (ب)، 152 (ب)، 160 (أ)، 191 (ب)، 198 (أ).

(28) ابن النجار : ذيل تاريخ بغداد - مخطوط ورقة 30 (ب)، 67 (أ)، 100 (ب)، 137 (ب).
وانظر ابن رجب : ذيل طبقات الحنابلة ج 2 ص 136.

(29) ن. م. 77.

المتوفي سنة 561 هـ (30) ومحمد بن محمد بن الحسين بن صالح
الضرير المعروف بزين الائمة المتوفي سنة 546 هـ (31) ومحمد بن
نصر الله بن محمد بن سالم ابن عبد الله الهيتي المتوفي سنة 563
هـ (32).

(د) ابن خلكان :

وفيات الاعيان. وقد نقل عن تاريخ صدقة مباشرة حيث قال عند
ترجمة يحيى بن نزار المنجي «قال ابو الفرج صدقة بن الحسين
ابن الحداد في تاريخه المرتب على السنين ما مثاله سنة 553 هـ في
ليلة الجمعة سادس ذى الحجة مات يحيى بن نزار ببغداد...» (33).

(هـ) ابن العماد الحنبلي :

في كتابه شذرات الذهب في أخبار من ذهب نقل من تاريخ صدقة.
لكنه لم يذكر ان كان نقله عنه مباشرة او بواسطة كتاب آخر وذلك
عند ترجمته لابي المظفر محمد بن احمد الحنبلي الازجي المتوفي
سنة 552 هـ اذ اكتفى بالقول «قال صدقة بن الحسين في تاريخه...»
(34).

(30) ن. م : 81.

(31) ن. م : 116.

(32) ن. م : ج 2 ص 136.

(33) ابن خلكان ، وفيات الاعيان 6 ، 253.

(34) ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب 4 ، 164.

وهكذا تظهر النقول لدى هؤلاء المؤرخين الذين جاءوا بعد صدقة بن الحسين أهمية تاريخه باعتباره قد سد شاغرا في التأليف التاريخية السائرة على نظام الحوليات والراجع انه كتاب غير صغير لانه ارج لفترة لا تزيد على ستة وأربعين عاما. وعلى كل حال ستبقى فرضياتنا نظرية لحين ظهور الكتاب ان كان قد سلم من عاديّات الزمن.

المصادر والمراجع :

- ابن الاثير ، الكامل في التاريخ.
- بدرى محمد فهد ، تاريخ العراق في العصر العباسي الاخير.
- ابن الجوزى ، المنتظم في تاريخ الملوك والامم.
- حاجي خليفة ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.
- ابن حجر العسقلاني ، لسان الميزان.
- ابن خلكان ، وفيات الاعيان - ط. احسان عباس.
- ابن الديلمي ، ذيل تاريخ بغداد - مخطوطة مصورة في مكتبة الدراسات العليا بكلية الآداب - جامعة بغداد.
- ابن رجب الحنبلي ، ذيل طبقات الحنابلة.
- سبط ابن الجوزى ، مرآة الزمان.
- ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب.

د. بدرى محمد فهد

فاس

غَسَلْتُ بِالْدمْعِ

حارث طه الراوي

غسلت بالدمع ياروحي خطاياك	فكيف أنسى هوانا ؟ كيف أنساك ؟
غسلت بالدمع أثاما مروعة	وصرت. رغم احتجاج العقل. أهواك
إذا تناسيت. صال القلب صولته	وجادلي بيريق من محياك
في كل يوم أرى طيفا يؤرقنسى	فكيف أدفن في النسيان ذكراك ؟

٥ × ٥

إنني لأعجب من حب بلا أمل	ينمو كزنبقة ما بين أشسواك !
عشت أكثر من ليلى وما عشقت	روحي. إذا صدقت. ياهند الاك

الرباط

حارث طه الراوي

عبد الرحمن الجبرتي وابن أبي السرور البكري

دراسة مقارنة

د. فؤاد الماوي

لا يجمع بين حياة ابن أبي السرور وبين حياة الجبرتي عصر واحد.
فابن أبي السرور ولد عام 998 هـ (1) = 1589م. فعاش معظم حياته في
القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي). إذ توفي عام 1087 هـ

(1) يذكر وستنفيلد وبروكنان وساسي أنه ولد عام 1005 هـ (راجع

Wüstenfeld, Die Geschichtschreiber der Araber und ihre werke, aus
dem xxvlll und Bande der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft
der Wissenschaften zu Göttingen, N° 565 p. 269, Göttingen, 1882. راجع أيضاً:
Brockelmann Geschichte der Arabischen literature, Vol. II p. 297

وراجع أيضاً مقالته (البكري) محمد بن محمد بن أبي السرور في

Encyclopaedia of Islam. Sacy, Notices et extraits des manuscrits de la
Bibliothèque du Roi, lûs au comité établi par sa Majesté l'Académie
Royale des inscriptions et Belles-lettres, Vol. I, p. 165, Paris, 1788)

لكن بالرجوع إلى مخطوط ابن أبي السرور «واسطة العقد الفريد» نجد أنه حينما كان
عمره تسع سنوات توفي والده عام 1007 هـ ومن هذين التاريخين يمكن أن نستنتج أنه
ولد عام 998 هـ راجع : ابن أبي السرور : مخطوط واسطة العقد الفريد ص 336 أ؛
الجامعة الأمريكية بيروت رقم 95.

(2) = 1676م وغطت مادته التاريخية العصر العثماني المملوكي الذي عاصره وعاش أحداثه.

أما الجبرتي فقد ولد عام 1167 هـ (3) = 1754م وتوفي عام 1241 هـ (4) = 1825م. أي أنه عاش أغلب عمره في القرن الثامن عشر والرابع الأول من القرن التاسع عشر وبذلك نرى أنه أدرك جزءاً من العصر العثماني المملوكي. كما شهد مجيء وخروج الحملة الفرنسية والصراعات السياسية بين العثمانيين والمماليك في الفترة التي تلت خروج الحملة

(2) يذكر وستنفيلد وبروكلمان أنه توفي حوالي 1055 أو 60. ((Ibid)) لكن لا يوجد شخص يحمل اسم ابن أبي السرور أو قريباً منه ومن عائلة البكريين وتوفي في أحد هذين التاريخين وذكرته المراجع. ولكنها تذكر اسم شخصين من البكريين توفي أحدهما ما بين عامي 1052 و 1057 وتوفي الآخر عام 1063 ولكن لا توجد أية معلومات لتبين بين أي منهما وبين ابن أبي السرور شياً في أن تكون ترجمة له (انظر الفزى ، الكواكب السائرة، ج 2، ص 194، الزركلي ، الاعلام ج 7 ص 285 والنبهاني ، جامع كرامات الأولياء ج 1 ص 353 وقارن بينهم وبين المحبي ، خلاصة الأثر ترجمة ابن أبي السرور ج 2، ص 357) يورد المحبي قصة وهو يترجم لحياة غازي باشا الذي مات مقتولاً عام 1071 هـ تفيد بأن ابن أبي السرور كان ما يزال حياً حتى هذا التاريخ، كما يورد العبيدي قصة تفيد أنه كان ما يزال حياً حتى عام 1076 (انظر ابراهيم العبيدي ، عمدة التحقيق ص 113) ومن هنا يعتقد أنه مات عام 1087 كما ذكر ذلك حاجي خليفة، وهو يعرف بكتاب النزعة الزهية، والمحبى، وهو يترجم حياته وتولييق البكري، في كتابه بيت الصديق انظر حاجي خليفة ، كشف الظنون رقم 2619، والمحبى ، خلاصة الأثر ج 3 ص 468، وعلى مبارك المخطوط ج 3 ص 26 وتولييق البكري ، بيت الصديق ص 403.

(3) راجع خليل شيبوب ، عبد الرحمن الجبرتي ص 6، 13 انظر أيضاً جمال الدين الشيال ، التاريخ والمؤرخين في مصر في القرن التاسع عشر ص 10.

(4) حول الاختلافات في تحديد تاريخ الوفاة راجع شيبوب المرجع السابق ص 111 - 116 ومحمود الشرقاوي ، مصر في مطلع القرن الثامن عشر ج 1 ص 16.

مباشرة وانهيار القوتين بنجاح محمد علي في الوصول إلى السلطة وقد سجل الجبرتي تلك الأحداث التي عاصرها وعاش قريبا من بعض وقائعها.

وعلى الرغم من اختلاف الحقب التاريخية التي عاش في إطارها المؤرخان وسجلا أحداثها، إلا أنه يظل هناك ما يفري الباحث بعقد المقارنة بينهما، لما يوجد من القسَمات والجوانب التي قد تجمع أو تفرق بين ابن أبي السرور وبين الجبرتي.

فإذا تتبع الباحث بعض تلك الجوانب فسوف يلاحظ أن ابن أبي السرور البكري وعبد الرحمن الجبرتي قد عاش كل منهما في وسط اجتماعي وعلمي متميز، إذ يتصفان بالشراء والعلم والنفوذ.

فألى أي حد كان لهذا الوسط تأثيرا على الكتابة التاريخية عند كل منهما ؟

أما الملاحظة الثانية فهي أن كلا منهما ينتسب إلى مدرسة المؤرخين التقليديين أو مجموعة المؤرخين من العلماء الذين ظلوا أو حاولوا سواء من ناحية فهمهم للتاريخ أو طريقة كتابته - متأثرين بمدرسة التاريخ الإسلامي (5). وإن كان الجبرتي يمثل ظاهرة اليقظة الفكرية في القرن الثامن عشر والتي بدأت تلوح في مصر وكان من

(5) راجع محمد أنيس ، مدرسة التاريخ المصري في العصر العثماني ص 18 - 20.

مظاهرها معاودة التأليف التاريخي على أسلوب حاول أصحابه وعلى رأسهم عبد الرحمن الجبرتي أن يحاكو به أسلوب مدرسة القرن الخامس عشر (6).

ومن هنا فقد أعتبر آخر تلاميذ مدرسة المؤرخين الإسلاميين في العصور الوسطى ولم يعد أول تلاميذ مدرسة القرن التاسع عشر (7).

وقد يدعو هذا إلى دراسة جانب من هذا الموضوع فيما يتعلق بالمصادر وطريقة جمع المادة التاريخية عند كل منهما.

1 - الوسط الاجتماعي والعلمي لابن أبي السرور البكري وعبد الرحمن الجبرتي :

ينحدر ابن أبي السرور البكري من عائلة لا ترجع شهرتها لاشتغال أفرادها بالتصوف وعلوم التفسير والحديث والفقه فحسب. بل ترجع كذلك إلى انحدرها من سلالة الخليفة الأول أبي بكر الصديق (8).

(6) راجع أحمد عزت عبد الكريم ، في تقديمه لكتاب التاريخ والمؤرخين في مصر في القرن التاسع عشر لجمال الدين الشيال صفحة (٥٠ ل).

(7) المرجع السابق ، صفحة ل.

(8) عن تاريخ تلك الأسرة راجع. توفيق الطويل ، التصوف في مصر إبان العصر العثماني صفحات 80، 81، 82، 83، 88، 91، 92، 99، 102، 116، 120، 136، 137. توفيق البكري ، بيت الصديق، على مبارك الخطط التوفيقية، الزركلي الاعلام، رضا كحالة ، معجم قبائل العرب، المبيدي ، عمدة التحقيق.

See also

Macdonald, Muslim theology, p. 268

Lane, the Manners and Customs of Modern Egyptians, pp. 247

وقد أتاح لهم تلك القرابة فرصة فريدة ليلعبوا دورا هاما في الحياة العامة المصرية في العصر العثماني. فقد شغل أفراد من تلك الأسرة مناصب دينية وصوفية وعلمية وقضائية. ويدهش الباحث في تاريخ تلك الأسرة في مصر. لتلك الكثرة غير العادية لتراجم أفرادها التي يعثر عليها في كتب الأعيان وطبقات الصوفية والخطط والتراجم. وتوحي كلها بأن هؤلاء البكرين كان لهم شأن كبير في الحياة الروحية والعقلية في مصر لاسيما في العصر العثماني.

وقد عاش ابن أبي السرور البكري في ظلال تلك الأمجاد الأسرية التي تمثلت خلال عصره في نشاط علمي وصوفي وديني. فقد كان والده (9) مفتي السلطنة. وربما كان موته في عام 1007 هـ بينما كان كاتبنا مازال طفلا في التاسعة (10) من عمره سببا في عدم تمكنه من شغل هذا المنصب الإفتائي مما أتاح فرصة أمام شيخ آخر من شيوخ الأسرة هو أحمد البكري من أن ينال هذا المنصب. وكان الشيخ (أبو السرور) له

— Revue du Monde Musulman 12 Année Février, N° 2, 248

L'Aristocratie Religieuse en Egypte.

See also

AL-MAWI Fouad, The Histories of Ottoman in Egypt attributed to Abu al Surur al-Bakri, Ph. D. Thesis presented to The University of St. Andrews, June 1970.

(9) انظر ابن أبي السرور ، مخطوط العقد الفريد ص 235 أ. ب. والبكري ، المرجع السابق ص 80. والمحبي ، المرجع السابق ج 1 ص 117.

(10) انظر ابن أبي السرور ، المخطوط السابق ج 1 ص 235 أ. ب.

باع طویل فی المناظرات الفقهية والتفسير فلم ینازعه فی هذا منازع كما كان ولیا من أولیاء الله وله معرفة كاملة بالتصوف وله ضلع فی علوم العربية.

كذلك اشتغل بالتدريس فی مدرسة الخشائية بعد موت الشيخ محمد الرملي وفي مدرسة المشهد الحسيني بعد أن أصلحها الوزير محمد باشا والي مصر عام 1004 - 1006 هـ.

وقد حضر الوالي نفسه أحد الدروس للشيخ أبي السرور وأبدى إعجابه بالدرس (11).

وكان للشيخ أبي السرور مواقف تصدى فيها للدفاع عن قضية تهم الأزهر وعلمائه فيذكر ابنه أن الوزير خضر باشا الذي كان واليا على مصر لمدة ثلاث سنوات تبدأ من 1006 هـ شرع فی قطع أرزاق العلماء من القمح فطلع له والدي رحمه الله وكالهما فی ذلك وأنكاه بالكلام فقال للوالد ، يامولانا هذا الغالب على الذين لهم قمح تجار وليس فيهم علماء. فقال له الوالد ، يامولانا الوزير نحن نكتب لكم دفترا بأسماء العلماء الذين لهم قمح. فأجاب الوزير إلى ذلك وأمر المقاطعجي بالذهاب إلى منزل الوالد في غير أيام الديوان للنظر في هذه القضية. ثم لم يزل الوالد رحمه الله يتلطف بالوزير إلى أن أجاز الاعطاء للخاص والعام (12).

(11) انظر ابن أبي السرور ، مخطوط الفاتيكان ص 69.

(12) انظر ابن أبي السرور ، مخطوط الفاتيكان ص 72.

وتشير هذه القصة أن الشيخ أبا السرور شغل منصب مشيخة الأزهر لاسيما وأنه كان شافعيًا وأن اللقب الذي أطلق عليه وهو لقب شيخ الإسلام كان يطلق على شيخ الأزهر (13).

غير أن مسألة تلك الشهرة العلمية التي نالها الشيخ أبو السرور البكري ومسألة موته المبكر وإبنه كان ما يزال طفلاً في التاسعة واتحاد اسم الوالد وولده. قد اسهم كل هذا في إثارة مشكلة علمية جادة إذ ساهمت في الخلط بين بعض الأعمال التي كتبها الابن فنسبت للأب (14). إلا أن التوفر على دراسة المعلومات التي أمدنا بها ابن أبي السرور نفسه في مخطوطاته المختلفة قد تفيد الدارس كثيراً في حسم تلك المسألة والتعرف على المؤلفات التاريخية له (15).

كان الشيخ أبو السرور بجانب عمله وتصوفه وصلته بحكام مصر. يتمتع أيضاً بالثراء الذي تحدث عنه ابنه في مناسبة أسماها «بالفرح» إذ يقول : «وقد جعل لي والدي في أيامه (يقصد أيام محمد باشا كوال

(13) انظر أنيس ، المرجع السابق ، ص 21 ناقش عنان مسألة شيخ الإسلام ومشيخة الأزهر في كتابه تاريخ الجامع الأزهر من ص 208 إلى 217 فيرجع أن نظام مشيخة الجامع الأزهر يرجع إلى أواسط القرن العاشر الهجري (انظر محمد عبد الله ، عنان تاريخ الجامع الأزهر ص 216).

(14) انظر مقالة شهيد في دائرة المعارف الإسلامية.

(15) انظر ابن أبي السرور : مخطوط الأزهر «القول المقتضب» ص 87 (أ) وفيه أورد ثبوتاً بمؤلفاته. غير أن هناك كتباً أخرى له بأسماء أخرى لم يشر إليها.

لمصر وهي من 3 شوال سنة 1004 إلى 13 ذو الحجة سنة 1006 هـ) فرحا كان نادرة الزمان. وفريدا في الحسن والاتقان بذل فيه أموالا كثيرة. وتجميل فيه بتجملات غزيرة. أصرف فيه من النقد خمسة آلاف دينار ومن الأقمشة وغيرها ما يزيد عن هذا المقدار ونزل فيه البكـلـريـكى المذكور وذلك بمنزل والدي شيخ الإسلام أبى السرور المطل على بركة الرطلى المعروف بالشازروان وجلس فيه ثلاثة أيام مع الاحسان لسائر الانام وأرباب الملاهي المستحسنات الاثنى عشر عند سماعهم بالفرح من سائر الجهات فكانت مدة الفرح أربعون يوما (16)».

عاش إذن ابن أبى السرور في بيئة علمية صوفية تتمتع بالشراء العريض والاستقرائية وتحظى بالنفوذ لدى الحكام في مصر والاحترام الاجتماعي والديني من طبقة المثقفين المصريين وما يشبه الولاء لدى طبقات العامة. وقد ورث الكاتب الكثير من كل هذا.

(16) انظر مخطوط الفاتيكان ص 69، 70 فن بعض الدارسين أن ما قصد بالفرح كان بمناسبة الاحتفال بميلاده
See, Wüstenfeld, op. cit., No.
565, p. 269. Brochermann, op. cit. vol. 11., p. 297.

ومقالة في دائرة المعارف الإسلامية (البكري) محمد بن محمد بن أبى السرور.
Sacy, op. cit. vol. 1, p. 165.
لكن الثابت أن ابن أبى السرور ولد عام 998 هـ فلا يصح الاحتفال في السنوات التي تحدث فيها عن هذا الفرح لا بالزواج ولا بالميلاد هذا فضلا عن أن العادات المصرية في ذلك الوقت لا سيما الأوساط الإسلامية والصوفية كوسط الكاتب لم تكن تحتفل بأعياد الميلاد وإنما تحتفل في حوالي تلك السن بما يدعى (الختان) وأغلب الظن أن هذا الفرح أقيم للكاتب بتلك المناسبة.

فمن الناحية الصوفية صار ابن أبي السرور شيخا للسجادة البكرية التي لها الرئاسة أو ما يسمى مشيخة المشايخ على كل الطرق الصوفية (17).

مما أكسبه احترام العامة والنفوذ لدى الحكام فكان الناس يلجأون إليه حين يتعرضون للمظالم باعتباره شيخ تلك السجادة. فحاول بما له من صلة مباشرة - بحكام مصر أن يخفف من تلك المظالم (18).

أما عن علمه فقد كان ابن أبي السرور متبحرا في علوم التصوف والتفسير والحديث (19) كما درس في الأزهر. وعندما تقدمت به السن جلس في بيته لكنه لم ينقطع عن اسداء المشورة والافادة في تلك العلوم.

غير أننا لانعثر على الكثير من شيوخه. سوى أنه أخذ من الحلبي كما أخذ عن أقاربه من بيت البكري وأنه جلس للتدريس في الأزهر. وكتب شعرا وعلم الحديث وسافر إلى سورية والحجاز حيث اجازاه العلماء

(17) انظر جرجي زيدان : تاريخ التمدن الإسلامي. ج 1. ص 261.

(18) انظر ابراهيم العبيدي عمدة التحقيق ص 110، 111.

(19) المؤلف الصوفي كما أورده بروكلمان هو كتاب دور المعاني الجليلة. ويورد توفيق البكري في بيت الصديق : الروضة الندية في طبقات الصوفية. كما يذكر البكري له في التفسير كتاب التفسير الكبير المعروف بتفسير ابن أبي السرور وكتابا آخر في الفقه هو كتاب اندرة المصائب في طبقات الفقهاء ويذكر ابن أبي السرور لنفسه كتباً في التصوف والتفسير مثل كتاب : مختصر النطق المفهوم من أهل الصمت المعلوم. وكتاب تفسير سورة (اقرأ باسم ربك).

هناك (20). وتولى منصب الافتاء ولا بد وأن يكون هذا قد حدث بعد موت ابن عمه أحمد البكري. وكل هذه المعلومات لا تقيم بناءً متكاملًا يستقى منه سير حياته العلمية وشيوخه الذين درس عليهم أو أجازوه إلا أن عبد الغني النابلسي (21) الذي زار مصر في أواخر القرن السابع عشر والتقى في رحلته بالشيخ زين العابدين البكري يصف لنا مجالس هذا الشيخ العلمية التي كان يحضرها قضاة مصر وكبار علمائها من الأزهريين والمغرب. وفي الوصف ما يقرب إلى حد كبير الجو الثقافي الذي عاش ابن أبي السرور في جو مماثل له (22).

ان ما تحدثنا عنه من مركز عائلة البكري. قد عكس تأثيره على ابن أبي السرور سلبا وإيجابا.

فمن ناحية نرى أن معاصريه أو من ترجموا له قد ركزوا اهتماماتهم على النواحي الصوفية سواء في شخصية الكاتب نفسها أو في أعماله. ما جعل أعماله التاريخية لا تأخذ ما تستحقه من الالتفات وإن ذكرت ففي جمل لا تستوقف النظر كما أن أحدا منهم لم يعن بتوضيح تلك الأعمال وما تحويه من مادة تاريخية بالرغم من أنها تغطي فترة تكاد تخلو من المؤرخين المصريين إذا استثنينا معاصره الاسحاقي .

(20) انظر توفيق البكري : المرجع السابق ص 75 والعبيدي : المرجع السابق ص 108.

(21) انظر المرادي : سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر ج 3. ص 30. 31. 32.

(22) انظر توفيق البكري : المرجع السابق ص 49. 50. 51. 52. 67. 68.

على أن مسؤولية ابن أبي السرور نفسه في هذا لا تقل عن مسؤولية معاصريه أو من ترجموا له. وتتمثل في إهماله إشاعة ما كتبه من أعمال تاريخية بين معاصريه وربما يكون قد تعمد هذا الإهمال لكي يحافظ على تقاليد العائلة في اشتهار أفرادها بالتصوف وعلوم الدين. فأراد أن تنطبع تلك الصورة وتتجسم ولا تهتز بالابداع التاريخي الذي كان فيما يبدو غير مستساغ من مثقفي العصر بالقدر الذي يشجعه على إشاعته بينهم. وربما يكون قد تعمد في ألا يبرز تلك الأعمال ليؤكد مركزه هو نفسه كقائد للمتصوفة بعد موت أبيه وبهذا يتجنب ما كان يحدث بين المثقفين والمتصوفة من نزاع (23). ويرجح هذا الاتجاه عندما أورده من ترجمة (24) لجده ثم لوالده (25) وفيها يركز الاهتمام كل الاهتمام على صفاتهما كرجال تصوف وأصحاب كرامات مما يوحي بتطلعه أن يوصف بما وصفهما به مضمحيا في ذلك بمقدرته العلمية كمؤرخ.

إذا كان هذا هو الجانب السلبي الذي عكسه مركز البكرين على ابن أبي السرور فإن هناك جانب آخر يتمثل في أن المركز نفسه قد

(23) انظر توفيق الطويل : التصوف في مصر ابان العصر العثماني ص 163، 99 وانظر جرجي زيدان : المرجع السابق ج 1، ص 261 وانظر.

Macdonald, Development of Muslim Theology, jurisprudence and constitutional theory, p. 269. See also Gibb and Bowen, Islamic Society and West Vol. 1, part 2, pp. 101, 109.

(24) انظر ابن أبي السرور : مخطوط واسطة انعقد ص 224 - 228.

(25) انظر ابن أبي السرور : المخطوط السابق ص 235 أ ب.

مكن لأفراد من تلك الأسرة أن يلعبوا أدوارا هامة في الحياة السياسية في مصر العثمانية لا سيما في أوقات الأزمات والصراع بين القوى الحاكمة وقد أتاح هذا فرصا فريدة لابن أبي السرور لكي يستقى معلوماته التاريخية عن الأحداث لا سيما الشفوية منها ومن ناحية أخرى ربما يكون لهذا دخل في تأييده للنظام العثماني إذا جاءت مناسبة لمقارنته بحكم المماليك وإن لم يمنعه هذا من الحديث بأسى واستنكار حيثما يجد الظلم يقع على المصريين من حكامهم الأتراك.

أما عن أسرة الجبرتي فهي من الأسر الإسلامية النازحة إلى مصر في أوائل القرن العاشر الهجري من إقليم الزيلع الواقع شمال بلاد الحبشة بالتحديد من بلدة جبرت الموجودة ضمن حدود دولة أريتريا الحالية. وكما كان ابن أبي السرور وأسلافه يعتزون بأصولهم العربية وانتمائهم إلى الخليفة الأول أبو بكر الصديق. فإن الجبرتي يجد في موت والده مناسبة طيبة للكلام عن وطنه الأول وصفات أهله (26) كذلك نجد أن الجد الأعلى للجبرتي قد أصاب من الشهرة العلمية والاتصال بعلماء عصره مامكنه من تولي مشيخة الرواق الخاص بجبرت ومكث هذا المنصب

126 انظر محمود الشراوي ، المرجع السابق. ج 1 ص 3.

محبوسا على أفراد الأسرة لمدة ثلاثة قرون حتى وفاة عبد الرحمن الجبرتي (27).

أما والد الجبرتي فقد نشأ في وسط اجتماعي على جانب عظيم من الثراء والعلم فقد مات أبوه وهو صغير فأصبح الشيخ محمد النشترسي الذي وصل إلى منصب مشيخة الأزهر وصيا على الطفل. وكان له الفضل في تربية حسن الجبرتي واختياره شيخا لرواق الجبرت. كذلك مهدت له جدته لأبيه الطريق أيضا. إذ كانت على جانب من الثراء (28). فأنفقت عليه بسخاء كما مهدت له الطريق لتولي حكم قلاع الطور والسويس والمويلح وذلك عن طريق تزوجها بعد موت والد حسن الجبرتي بحاكم تلك القلاع ويدعى الأمير علي أغا الطبري وأيضاً عن طريق زواج الشيخ حسن نفسه ببنت هذا الأمير. ولكن الشيخ حسن ترك حكم القلاع بعد فترة. ثم ماتت زوجته بنت علي أغا فتزوج من سيدة أخرى من بيت علي جانب من الثقافة والثراء (29).

ويشترك ابن أبي السرور إذن والجبرتي في أن كليهما كان والده يتمتع بالثراء. كذلك يشتركان في أن أبويهما كان كلاهما عالما.

127) انظر الشرقاوي ، المرجع السابق، ج 1 ص 3.

128) لها بيت بربع الغربوب يشرف على النيل «ومكانه بمصر العتيقة. وأملاك وعقارات ووكالة بانصنادقية وحوانيت حولها. ووكالة بالغورية ووكالة بمرجوش و منزل بجوار المدرسة الاقباقوية. انظر الشرقاوي المرجع السابق ج 1، ص 4.

129) انظر الشرقاوي ، المرجع السابق ج 1، ص 4.

فابن أبي السرور البكري قد حدثنا عن أبيه. كذلك يحدثنا عبد الرحمن عن والده الشيخ حسن الجبرتي فنعلم منه أنه كان من أكبر علماء عصره في العلوم الشرعية والرياضية والخط. كما كان يتقن اللغة الفارسية والتركية واشتغل بعلوم الرياضة والفلك والهندسة والحساب والجغرافيا والمساحة.

وكما نقل لنا عبد الغني النابلسي في رحلته إلى مصر صورة زاهية للجو العلمي والاجتماعي الذي كانت تعيش فيه عائلة البكري في مصر. واستضافتهم للمثقفين النازلين بمصر. فضلا عن أن تلك المجالس كانت تضم شيوخ العصر من الأزهريين. كذلك نجد الشيخ حسن يستضيف في بيته علماء من المسلمين كحام الدين الهندي والشيخ محمد الفلاني والكشناوي والشيخ ابراهيم بن أبي البركات العباسي المشهور بالسويدي ومن هؤلاء العلماء ومن غيرهم من امتدت استضافة الشيخ حسن له لمدة عشرين عاما ولا يتكلف أي شيء من أمر معاشه حتى غسل ثيابه من غير ملل ولا ضجر (30).

وهنا يلاحظ الدارس اختلافا بين ثقافة الشيخ أبي السرور البكري الذي ترجع شهرته أصلا إلى الاشتغال بعلوم التفسير والحديث والتصوف وبين ثقافة الشيخ حسن الجبرتي الذي جمع بجانب اهتمامه بعلوم الدين

(30) انظر الشرقاوي ، المرجع السابق ج 1، ص 7، 10.

والتصوف (31) الاشتغال بتخصصات لم تذكر لنا المراجع أن أبا السرور اشتغل بأي منها وذلك مثل علوم الهندسة والتوقيت والهيئة والحكمة. وقد درسها في الأزهر. وتجاوزت شهرته في علم الهندسة حدود مصر والبلاد الإسلامية حتى أن بعض طلاب «الافرنج» تعلموها على يديه عام 1159 هـ وأهدوا إليه من صنائعهم وآلاتهم أشياء نفيسة ثم ذهبوا إلى بلادهم ونشروا بها ذلك العلم وأخرجوه من القوة إلى الفعل (32).

ويبدو أن الشيخ حسن كانت له اهتمامات علمية وثقافية متنوعة تدل على أنه كان يدرك بوعي أهمية العلم والصناعات والحرف والنهوض بها وإلا فما دخل الشيخ بالاهتمام اللافت للنظر حقا بجمع تلك الكرات من النحاس وآلات الارتفاع والميالات والأرصاد والاسطرلاب والارباع والعدد الهندسية والآلات الفلكية. وأدوات غالب الصناعات مثل التجارين والخراطين والحدادين والسكرية والمجلدين والنقاشين والصاغة والرسامين (33). ألا يمكن أن يوحى هذا بأنه قد قرأ عن هؤلاء الأوربيين في عصر النهضة الذين اسهموا في إنمائها وكانوا أناسا لا دخل لأعمالهم بتلك الصناعات التي اخترعوها اختراعا أو ساهموا في تطويرها. أم أن هذه الاهتمامات من الشيخ حسن تدل على هضم كامل للتراث

31 أخذ علوم الصوفية عن الشيخ العارف «عبد الغافق بن وفاء» وسلك طريق النقشبندية

انظر الشرقاوي، المرجع السابق ج 1، ص 6.

32 انظر الشرقاوي، المرجع السابق ج 1، ص 9.

33 انظر الشرقاوي، المرجع السابق ج 1، ص 8.

العلمي الإسلامي وكيف أن المسلمين تقدموا لأسباب منها اشتغال نفر منهم بتلك العلوم والمعارف والصناعات وأن ما حاق بهم من تخلف نتيجة أسباب منها انصرافهم عن تلك العلوم والمعارف والصناعات والانكباب على كتب الحواشي والشروح وشرح الشروح والاختلاف حول اللفظ وتأويله أم قد يكون من المحتمل أن الرجل كان يرى أن النهضة في مصر لا يعوزها شيء قدر ما يعوزها أن تتطور الصناعة فيها وينصرف الاهالي إلى حذق تلك الصناعات والحرف التي من المحتمل أن يكون شأنها قد ظل منحطاً منذ أصابها التخريب على أيدي العثمانيين عند احتلالهم للبلاد ولهذا جمع الحدادين والنجارين والخراطين والسمكرية والمجلدين والنقاشين والصاغة والرسامين والحاذقين من أهل هذه الصناعات عنده ليتعلم منهم ويعلمهم حتى تعلم خدمة بعض هذه الصناعات فصاروا «يقطعون البلاط بالمنشير ويمسحونه بالميماسح الحديد. والمبارد ويهندسون اعتداله بالمساطر والقياسات بالبياكير ويرسمونه أيضاً (34)». أم ترى أن الشيخ كان يود أن يقيم معهد أو مدرسة للصناعات لتصبح نواة لتدريس تلك العلوم وتخرج المحترفين لتلك الصناعات وبهذا ينشأ بجانب الأزهر العتيق بما فيه من العلوم النظرية الدينية مؤسسة أخرى تهتم بعلوم الدنيا - وربما يفسر هذا الاتجاه لديه أنه بالفعل عندما كثر لديه الراغبون في تعلم تلك

(34) انظر الشرقاوي : المرجع السابق ج 1، ص 9.

الصناعات جعل لهم معلمين يعلمونهم فكان أبناء العرب يتقيدون بالشيخ محمد النفراوي وأبناء الأعاجم يتقيدون بمحمود أفندي النيش (35).

الحق أن الشيخ حسن لم يفصح عن سر اهتمامه هذا. لكن الشيء المؤكد أنه كان رجلاً متفتح الذهن والقلب جميعاً فقد عاش في أوساط الحرفيين بربع الخرنوب أيام طفولته مع جدته وكانت صلته قائمة بسكان الصنادقية والغورية حيث كانت أملاك تلك الجدة. كما كانت له صلة قوية بسكان حي بولاق حيث أملاك وعقارات زوجته وابنه رمضان جلبى بن يوسف المعروف بالخشاب. وربما تكون تلك البيوت الثلاثة التي يقع أحدهما في الإيزارية على النيل وثنائهما في بولاق وثنائهما بالصنادقية قد آلت إليه من ميراث جدته لأبيه ومن ميراث زوجته بنت الخشاب على أن تلك الأحياء القاهرية التي عاش فيها الشيخ حسن كانت أحياء حرفيين وصناع وتجار فمن المعقول أن يكون رجلاً متفتح الذهن والقلب كالشيخ حسن قد استرعى انتباهه عمل هؤلاء الحرفيين والصناع وربما يكون إحساسه بالجمال، والجهد الإنساني المبذول في تلك الحرف والصناعات قد استدعى احترامه وتقديره. فلم تقتصر اهتماماته على ما كان يدرس في الأزهر من علوم تتعلق بالدين والشريعة واللغة بل يتعداها

(35) انظر الشرقاوي : المرجع السابق ج 1، ص 9 بل أن الشيخ نفسه تصدى لإصلاح الموازين التي فسدت منذ عام 1172 هـ وأحضر لذلك الصناع والحدادين والسيافين وحرر الميثاقيل الصنج على أصولها وهندستها ثم أحضر كبار القبانية والوزاتيين وعرفهم طريق الصواب وصلاحها... ثم ألف كتاباً أسماه : الدر الثمين في علم الموازين .

إلى تلك الأمور التي يراها في الحياة العملية في غدوه ورواحه. مصباحاً أو ممسكاً من الأزهر وإليه. فأراد أن يدخلها في اعتباره العلمي ونشاطه الثقافي والتعليمي.

إن ما يعنينا من تلك النقطة بالذات. هو أن الوسط الاجتماعي الذي نشأ فيه أبو العزم عبد الرحمن صاحب عجائب الآثار قد خلق لديه اهتمامات بهذا الوسط منها الاهتمام بالعلوم العقلية والعملية كالحساب والهندسة والفلك والصناعات ولا يحدثنا الشيخ عبد الرحمن في عجائبه عن ذلك بصراحة وبشكل مباشر ولكن يمكن ملاحظة ذلك عند كلامه عن الفرنسيين وما لديهم من علوم (36) وما أجروه من تجارب شاهدها باندعاش. فكل تلك المسائل استرعت انتباه الشيخ عبد الرحمن (37) ولم تثر انتباه أحد غير القليل من المشايخ المعاصرين. كما يمكن ملاحظة ذلك أيضاً عند ترجمته لبعض الحرفيين أمثال الاسطى إبراهيم السكاكيني والحديث عن مصانع الأسلحة والنسيج وغيرها (38).

وكما تأثر ابن أبي السرور بالوسط الاجتماعي الذي عاش فيه وهو كما نعلم وسط فيه من التصوف والحديث عن المتصوفة والاشتغال بطرقها وطقوسها بما يطفى على كل شيء آخر.

(36) انظر الشرقاوي : مرجع سابق ج 1، 30.

(37) انظر الشرقاوي : مرجع سابق ج 1، ص 189 - 190.

(38) انظر الشرقاوي : مرجع سابق ج 1، ص 176، 177.

وظهر هذا التأثير على شيخنا ابن أبي السرور من انخراطه في هذا السلك. وفي ترجمته لجده (39) نجد أنه يسلم بأشياء قد لا يقرها العقل أو الفكر ويأتي تسليمه بها لا لشيء إلا أنها كرامات أتى بها أحد أفراد أسرته.

فإن الجبرتي يرى عند الفرنسيين أشياء تدهش ولكنها قابلة للتفسير العقلي فلو أنه كان ينظر إلى تلك الأشياء بمنظار صوفي لقال انها كرامات الا أن هذه النظرة الصوفية تغيب عن الجبرتي لسببين : ربما لأنها من صنع الفرنسيين اللذين لا يدعون تصوفا ولا إتيانا بكرمات. وربما لأنه رأى بعض الاهتمامات العلمية لدى والده أولا ثم لدى «الحي أو الاحياء» الذي كان يسكنه أو التي يسكنها ثانيا.

ويبدي الجبرتي حزنه لسفه العامة حينما أتلفوا أجهزة علمية وفلكية في ثورتهم ضد الفرنسيين وأنها لا تقدر بقيمة كما يقول «عند من يعرف صنعتها» (40).

ومع هذا كله نرى الرجل يضعف أحيانا - وليس دائما - أمام التيار العام من الخزعبلات التي تجتاح المتجمع «فلا يستبعد» عن رجل أورد ذكره أن «الجن» كانت تخدمه وتطيعه فيما يأمر. كما «لا يستبعد» على

(39) انظر ابن السرور : مخطوط العقد الفريد ص 224 - 228.

(40) انظر الشرقاوي : مرجع سابق ج 1. ص 18.

رجل أبله أنه كان يكشف عما في ضمائر الناس (41) لكن ذلك لم يكن هو الخط العام في تفكير الجبرتي ولم يكن المسيطر على نظراته للأمور فهو كثيرا ما سخر من أمثال تلك الخزعبلات . كما يتضح في كثير من ترجماته لمن أدعوا التصوف والاحتياال باسم الدين فسخر منهم سخرية مرة (42).

كان الشيخ حسن إذا رجلا ثريا بما مكنه من اقتناء الكتب والآلات العلمية واستضافة العلماء وهو واحد من كبارهم في عصره. وكان للرجل مكانة عالية في قلوب أكابر الأمراء والوزراء والأعيان. يسمون إليه. ويذهب هو إليهم في بعض الشفاعات. ونشأ عبد الرحمن في ظلال تلك البيئة التي تعطرها الثقافة. والأدب والدين وتزدان بالثراء والجاه والمال والمنزلة الاجتماعية العالية.

ويعت أأوه وهو في سن الثانية والعشرين ويترك له ثروة أدبية ومادية.

أما الأدبية فهي اتصال ود ومحبة بين الجبرتي وبين علماء عصره وأصحاب السلطة فيه ومجد علمي وأدبي انحدر من تراث العائلة الطويل. ومكتبة تحوي من النوادر ماصرف في جمعها الكثير من الجهد والمال واستفاد الجبرتي من هذا الإرث الأدبي كثيرا في حياته العلمية. إذ استمر

(41) انظر الشرقاوي : مرجع سبق ذكره ج 1، ص 21.

(42) انظر الشرقاوي : مرجع سبق ذكره ج 1، ص 130 - 138.

على صلة بعلماء العصر يدرس عليهم في الأزهر ويأتون إليه في البيت يدارسونه ويدارسهم حتى أجيز للتدريس في الأزهر.

أما الثروة المادية فهي تأتي لعائلة الجبرتي أصلا من عدة قنوات منها :

أولا : انها جاءتهم بطريق الزواج من سيدات ينحدرون من أصول غنية.

أ - كزوجة الجد الخامس للجبرتي ويدعى الشيخ علي الذي تزوج من سيدة غنية تدعى زينب بنت الإمام القاضي عبد الرحمن الجويني. والتي تركت لولدي الشيخ بعد موتها «أماكن جارية» وقفتها عليهما.

ب - كذلك أتت من السيدة الجدة لأم أبي والد عبد الرحمن. وكان لها بيت يشرف على النيل برع الخرنوب وكانت لها أيضا أملاك وعقارات ووكالة وحوانيت بالصنادقية ووكالة بالغورية ووكالة بمرجوش ومنزل بجوار المدرسة الاقباوية.

ج - زوجة الشيخ حسن والد عبد الرحمن الأولى وهي بنت الأمير علي أغا وكانت من بيت مجد وثروة بيولاقي ولهم أملاك وعقارات وأوقاف ومن زوجته

الثانية وكانت أيضا غنية ووالدها يدعى رمضان جليبي.

وربما تكون بيوت الشيخ حسن الثلاثة في
الابزارية على شاطئ النيل وبولاق والصنادقية
بجوار الأزهر هي جزء من الميراث. الذي كان قد آل
إليه من تلك السيدات اللاتي تحدثنا عنهن منذ جده
الخامس ويؤيد ذلك رفض والد عبد الرحمن عرضين
بشراء بيت له أحدهما جاءه من الأمير ابراهيم
كتخدا والثاني جاء من عبد الرحمن كتخدا.

ثانيا : المورد الثاني لثراء تلك الأسرة يأتي من الأرض الزراعية
في أبيار.

ثالثا : الأوقاف وهي أوقاف كبيرة على مسجد بين رشيد
والاسكندرية وعلى بحيرة ادكو وقد تنظر عليها الشيخ
حسن ثم ابنه عبد الرحمن.

وكانت موقوفه منذ أيام جد عبد الرحمن المدعو علي.
يضاف إلى هذا وقف مشيخة مقبرة الطحاوي بالقرافة
وكان عبارة عن عدة أماكن وقيعان وأنوال حياكة وبساتين
ونخيل كثيرة (43).

(43) انظر الشرقاوي ، مرجع سابق ج. ص 13.

رابعاً : التدريس ومشیخة رواق الجبرت.

خامساً : تجارة الشيخ حسن الجبرتي.

سادساً : بعض الهدايا (إن صح أن تمثل هذه مورداً).

وبعد : فما الذي يمكن أن نجده من تماثل أو اختلاف بين كاتبين للتاريخ المصري في العصر العثماني مثل ابن أبي السرور البكري والجبرتي لهما مثل هذه الحياة ؟

كلاهما ينحدر من بيت علم وثراء

وكلاهما يكتب عن التاريخ المصري في عهد العثمانيين مع اختلاف في الحقب التي عاشها كل منهما وغطى أحداثها.

إن علم بيت الجبرتي هو بالدرجة الأولى علم «عقلاني ديني» يهتم بالمسائل العقلانية العملية مثل الحساب والهندسة والفلك والطب. فيدرسها الجبرتي ويميل إليها كما مال أبوه من قبل ودرسها في الأزهر وفي الحلقات التي تحدثت عنها وديني لأنه فهم الدين ليس كشيوخ عصره الذين خلطوا بين الدين والدروشة أو بين الدين وطرق التصوف التي تعددت أسماؤها وكثر مريدوها (44) وإنما فهم الجبرتي روح - وجوهر الدين فهما جعله ينتقد بمرارة تصرفات وسلوك مشايخ العصر وعامة الشعب فينتقد البدع وما يصاحب موالد الأولياء ومدعى الولاية من الفسق والفجور والخروج على الدين ثم يعلق على أخذ الوهابيين لما في

(44) انظر الطويل : التصوف في مصر. وانظر أنيس : مصدر سابق. ص 17.

الحجرة النبوية الكريمة عند فرارهم. وكانت بها تحف وجواهر غالية نادرة فيقول ، «وضعها خساف العقول من الأغنياء والملوك والسلاطين الأعاجم وغيرهم. اما حرصا على الديننا وكراهة أن يأخذها من يأتي بعدهم أو لنوائب الزمان. فتكون مدخرة محفوظة لوقت الاحتياج إليها فيستعان بها على الجهاد ودفع الأعداء (45) . فالجبرتي عالم ينظر إلى الدين نظرة فيها من جوهر الدين ونور العقل أكثر مما فيها من روح الادعاء والانصراف إلى الدروشة والإيمان المطلق بالخوارق والغيبيات التي ينشرها المريدون عن كرامات شيوخهم والتي أفسح لها العصر العثماني مكانا في الصدارة يكاد يغطي الجوانب الأخرى للحياة العقلية والروحية والثقافية.

صحيح أن الشيخ حسن سلك طريق النقشبندية وصحيح أن عبد الرحمن نفسه مال إلى التصوف وكان من مريدي الشيخ محمود الكردي. لكن لا يستبعد أن يكون ميل عبد الرحمن لطريق الكردي. كان من تأثير صديقه عبد الله الشرقاوي. ونرجع هذا لعدة أسباب منها ، أن هذا الميل إلى التصوف لدى عبد الرحمن لم يكن يستقيم مع طبعه وإلا فماذا كان يمنعه من الميل إلى طريقة والده النقشبندية ومنها أيضا أنه كان لا يسلم دون جدل بتلك الكرامات التي يتحدث عنها المريدون عن شيوخ طريقته. بل كثيرا ما تعرض لها بالنقد والتقريع والاستخفاف في كثير

(45) انظر الشرقاوي ، مرجع سابق ج 1، ص 20، 21.

من ترجماته لرجال يدعون التصوف. ومنها أن عبد الله الشرقاوي نفسه كان من مريدي الشيخ الكردي ومن أتباعه وربما وجد الجبرتي أنه لا ضرر هناك من الاطلاع على هذا العالم الصوفي عند أتباع الكردي الذي لا يستبعد أن يكون الشرقاوي قد حدثه عنه.

على أن هذا الميل إلى التصوف سواء لدى الوالد أو لدى الابن لم يكن انتماء صوفيا عائليا يجلب لها مجدا أدبيا أو منفعة مادية. إذ أنه بينما كان الوالد نقشبنديا كان عبد الرحمن من مريدي الشيخ محمود الكردي مما يدل على أن التصوف لدى الابن والوالد كان موقفا فرديا اختياريا بحتا. كذلك يلاحظ أن هذا الميل لدى عبد الرحمن لم يترك عنده أي أثر سلبي على منهجه العلمي وموقفه الثقافي والديني فهو يؤمن بالدين دون تحزب لفرقة أو طريقة أو مذهب.

فالعقل والدين لدى عبد الرحمن دعائم يقيم عليها صرحا من المواقف الفكرية في كتابته للتاريخ. فيرضى عن العقل في سلوك الفرنسيين حينما يرى ذلك في معاملهم وتجاربهم في حارة الناصرة وفي أشياء أخرى متعددة تحدث عنها باعجاب ودهشة. ويفض على الفرنسيين مرة أخرى حينما يجد في أسلوبهم مع ما يتنافى ودينه وبيئته الأزهرية ويتخذ نفس الموقف أيضا من العلماء فيوجه اليهم النقد المر حينما يتعدون عن الدين. فاعجاب الجبرتي بما رآه لدى الفرنسيين وأعجب به هو الذي يفسر ما لديه من ثقافة عقلية أصيلة كعالم.

والجبرتي مرة أخرى بما رآه من تصرفات الفرنسيين وحقن عليهم. يمر ما لديه أيضا من ثقافة دينية تتمركز على موقف خاص لما شاع من روح تدعى التدين في عصره. ومن هنا يسخط على أفعال الفرنسيين التي تتنافى ونظراته كما يسخط على العلماء وعلى العامة لاستحسانهم ما أتى به الفرنسيين من تقاليد غريبة كخروج النساء واختلاطهم بالرجال والجهل بالافطار في رمضان... الخ.

أما عن الثراء لدى آل الجبرتي فقد اتضح من سرد أهم المصادر التي أتت منها تلك الموارد المادية أنها لم تأت عن طريق التصوف والطرق الصوفية. ولا عن طريق انتمائهم لأحدى الفروع من عائلات العرب التي قد تتيح لهم الثراء باعتبارهم من الأشراف كما كان الحال بالنسبة للبكرين. هذا بالرغم من أنهم ينحدرون من نسل مسلم بن عقيل بن أبي طالب وهو الجد الأعلى لعبد الرحمن الجبرتي ولكن يبدو أنه لا عبد الرحمن ولا أحد من أجداده قد استثمر تلك القرابة ومن المحتمل أن عدم استثمار تلك القرابة كان استمرارا للموقف العقلي العملي الديني الذي كان يسود بيئة الجبرتي. أو لما كانوا يتمتعون به من الفنى والثروة.

إن استقراء مصادر الثروة لدى الجبرتي. كما ذكرنا قد تعطى التفسير لموقفه العقلي ورفضه لما رأى أن يرفضه وتعرضه بالنقد لمن يستحق النقد فجاءت كتاباته تفيض بالحيوية ولهذا نرى أن اهتماماته

بالوسط والبيئة التي يسودها العمل وينيرها الاتساق المنطقي تلعب الدور المؤثر والفعال في تكييف نظرتة للأمور.

أما عن بيت البكرى فقد ورث تراثا طويلا من التصوف. بل أن مجد تلك الأسرة في مصر يرتكز على عمودين رئيسيين أولهما ، الانحدار من أصل يرجع الى أبي بكر الصديق وثانيهما يرجع الى الاشتغال بالتصوف. ويكاد التلازم بين هذين العمودين ينهضان كشاهدين أساسيين على نشاط الأسرة في العصر العثماني حتى فترة ابن أبي السرور فالطرق الصوفية تعنى سيادة الطريقة البكرية وسيادة الطريقة البكرية تتطلب استمرار الحكم العثماني في مصر (46).

فادراك ابن أبي السرور لهذين الأساسين يشكل وعيا بالتراث العائلي من ناحية وارتباطا لهذا التراث بالصوفية من ناحية أخرى. وقد وفر هذان العاملان لابن أبي السرور العيش في بيئة أرستقراطية صوفية دينية تتذاكر العلم الصوفي وتؤمن بالكرامات وتجد من وراء ذلك فرصا تخلق لها صلة بنظام العثمانيين والمماليك من جهة كما تجلب لها الحظوة والاحترام لدى المسلمين الوافدين إلى مصر ولدى عامة

146 كان ابن أبي السرور يرى أن سلاطين آل عثمان يمثلون العدل وأن دولة المماليك تمثل الظلم . إذ يقول :وله الحمد والنعمة على إزاة الدولة الظالمة . يعني المماليك . ومجىء الدولة العادلة فإن جدي رضي الله عنه كان يقول مامعناه زوال العدل بزوال دولة بني عثمان . جعل الله الملك فيهم وفي ذراريهم على مر الأزمان وأنهمهم العدل ماطلع النيران أمين.

انظر ابن أبي السرور مخطوط فيينا ص 15.

المصريين من جهة أخرى. وقد تشكلت هذه الصلة المزدوجة وأغني بها الاتصال بالحكام وعدم الانعزال عن الشعب - رغم البيئة الارستقراطية - بفعل هذين العاملين. فالنظام العثماني له دخل كبير في تمكين البيت البكري من الرئاسة على الطرق الصوفية المصرية. ومن هنا يأتي موقف التأييد الذي يقفه ابن أبي السرور من هذا النظام. أما العامة فهم المورد أو المنع أو الخلية التي يأتي منها المریدون كما يعتبرون موردا ماليا لشراء الأسرة. وهذا أيضا يفسر موقف ابن أبي السرور من استنكاره للمظالم التي تقع على فئات الشعب.

فالشراء في حالة البكرين يأتي تراكمه ملازم ومرتبطة بإرث صوفي ولهذا نرى أن ابن أبي السرور كان لديه قناعة بموقف فكري لا ينكر الكرامات. بل يستثمرها ويضعها كجزء هام من ترجماته للأشخاص التي تندر بشكل يكاد يقتصر على أفراد أسرته كقيادة للطرق الصوفية وكأصحاب كرامات.

ان هذا الشراء والعلم وما صاحبهما. من وضع اجتماعي مرموق عاش فيه كل من ابن أبي السرور البكري وعبد الرحمن الجبرتي. قد أتاح لكليهما أن يثري مصادره عن قصة الأحداث التي سجلها في الفترات المعاصرة لحياته - سواء أكانت مصادر قصة الأحداث هذه شفوية استقاها الكاتبان من أفواه المعاصرين لهما. أو كانت عن طريق صلاتهما

بمصادرها المباشرة. وربما يحتاج الحديث عن المصادر إلى بعض التفاصيل.

2 - مصادر الكتابة التاريخية عند كل من ابن أبي السرور البكرى وعبد الرحمن الجبرتي :

تتنوع تلك المصادر عند المؤرخين فمنها : -

أولا : الشفوية :

وكانت تستقى عند ابن أبي السرور إما عن طريق صلاته هو نفسه بالسلطات أو بمصادر الخبر. وإما عن طريق أحد أقاربه من آل البكرى الذين يشغلون مناصب دينية وعلمية أعطتهم امكانية الاطلاع المباشر على سير الأحداث أو المشاركة في صنعها.

ومن ذلك على سبيل المثال، ما يقصه عن ابن عمه الشيخ أحمد البكرى الصديقي الذي كان مفتي السلطنة. وما فعله هو وبعض الأجناد في مصر من كتابة التماس إلى الباب العالي في الاستانة لكي يبقى مصطفى باشا والي مصر عام 1032 هـ في ولايته وجاء هذا الالتماس بعد نمرد الأجناد على قرار الباب العالي بعزل مصطفى باشا هذا وتولية خلف له. فمنع الأجناد الباشا الجديد من ممارسة مهامه في السلطنة. وتظاهروا أمام الديوان. فخرج لهم عيسى بك القائم مقام. ورفض مطالبهم بعد حوار بينه وبينهم جاء فيه قول عيسى بك « أنتم في كل ثلاثة أشهر تطلبون ترقى. فقالت العساكر ، لأي شيء مولانا السلطان في كل ثلاثة

أشهر يميز بكربكيا ويولي غيره وفي هذا إجحاف على الرعية وخراب على البلاد. ونحن لو جاءنا في كل يوم بكربكيا أخذنا منه الترقى. فقال المسلم : أنا ما أمكن من إعطاء الترقى إلا أن حضر أستاذى فبوه العاكر في جواب ذلك وأشهروا عليه الخناجر وضربه الأمير محمد جركس بخنجر في وركه فقام الوزير مصطفى باشا وأخذ عنه ولولا ذلك لكان قتل (47).

ويستمر ابن أبي السرور في سرد قصة أحداث التمرد حتى يصل إلى نقطة المتمردين على أن لا يقبلوا غير الوزير مصطفى باشا وأما علي باشا فالي ماحل ما جاء يرجع. وتحالفوا على ذلك. وأجلسوا الوزير مصطفى باشا مكانه. وأعطى الترقى لجميع العاكر (48). ثم يقول :

« وكتب محضرا لحضرة مولانا السلطان يطلب استمراره وكتب عليه من العلماء قاضي عسكر مصر. مولانا عبد الله أفندى بن نصوح. ومن بعده. مولانا الشيخ أحمد البكرى ولد العم (49) ».

ويعود ابن أبي السرور إلى ذكر ولد عمه مرة أخرى وذلك من خلال الحديث عن تاريخ الوزير محمد باشا الذى تولى على مصر من 1038 إلى 1040 هـ. كان هذا الوالى لا يحب الظهور في الحياة العامة /

(47) انظر مخطوط الفاتيكان ص 100.

(48) انظر مخطوط الفاتيكان ص 100.

(49) انظر مخطوط الفاتيكان ص 100، 101.

كثيرا. وربما أن هذا هو السبب في أن ابن أبي السرور أحصى تلك
المرات التي ظهر فيها بست مرات منها مرتان لولد عمه (50).

على أن ذلك ليس احصاء لما ذكره ابن أبي السرور عن ابن عمه
كمصدر لكتابات التاريخية. أو كواحد شارك بشكل أو بآخر في صنع
الأحداث في مصر. وإنما نراه يتحدث عنه مرات أخرى وفي سنوات
مختلفة. ويذكر عنه أشياء يفهم منها أنه كان قد انغمس في صنع تيار
الأحداث باعتباره مفتي السلطنة (51).

أما عن الأحداث التي يرويها هو كشاهد عيان فهي تقوم كمصدر
من مصادره فقد عاش الحقبة التي يكتب عن تاريخها. وخبر ما حدث
فيها من تطورات سياسية فيصف لنا موكب أحمد باشا والي مصر عام
1024 - 1027 عندما دخل إلى القاهرة ووصل إلى الجوخيين. فرمى عليه
شخص حجرا فجاء الحجر على عمامته وكسر إحدى الريشتين التي في
العمامة. ثم يقول « وشاهدت أنا ذلك لأنني كنت في طبقة بجانب البيت
الذي ألقى منه الحجر (52) ». ثم يصف الإجراءات التي اتخذها الباشا
لمعرفة من الذي ألقى عليه الحجر.

أما عن الأحداث التي يرويها عن عصره. وأحتك هو نفسه
بأشخاصها بطريق مباشر. فنجد لها مكانا في قصة سرده لسير التاريخ

(50) انظر مخطوط الفاتيكان ص 121.

(51) انظر مخطوط الفاتيكان ص 128.

(52) انظر مخطوط الفاتيكان ص 88.

الذي سجله عن الصراع ما بين باشا مصر الوزير محمد (1047هـ) الذي كان ابن أخت السلطان سليم الثاني (1566 - 1574م الموافق 974-982هـ) وبين رضوان بك أمير الحج وكيف عزل الباشا المذكور رضوان بك من إمارة الحج وعين مكانه سردار الانكشارية في جدة الذي رفض أن يتسلمها. ولهذا تسلمها الأمير ولي بك. أما رضوان فصودرت أملاكه وتقي إلى الأستانة. لكنه وجد من يتشفع له لدى السلطان ويعود إلى مصر ويقص ابن أبي السرور تفاصيل كل هذا ثم يقول : « وحين اجتمعت به يقصد رضوان بك أمير الحاج - في بولاق قلت له : يامولانا تكونوا منشرحين الصدر فيما ذهب لكم من الأموال. لأن هذا فيه دفع بلا عنكم (53) ».

كذلك يروي لنا ابن أبي السرور قصة فرض « الطلبة » (54) على بلده له بالمنوفية ومنها نعرف أنه كان على اتصال بما يجري في قريته التي يتخذ من معلوماته المباشرة عنها دليلا حيا على أسى وأحزان مصر في تلك الفترة نتيجة للمظالم التي فرضها الجند على الفلاحين.

(53) انظر مخطوط الفاتيكان ص 158.

(54) الطلبة مظلمة فرضها الجند على القرى وابطلها الوزير محمد باشا (1016 - 1020 هـ

1607 - 1611م) ثم عادت بعد ذلك في اواخر القرن الثامن عشر باسم حق الطريق

ويفسر ابن أبي السرور معنى الطلبة بقوله « الطلبة معناها ان «القرى» ياتوا لكشف الإقليم فيقولون له اكتب لنا على الناحية الفلانية كذا وكذا ما يريدون مثلا فيقولون باني طريق اكتب لكم ذلك فيقولون اكتب ان فلانا اشتكى فلان من اهالي الناحية الفلانية فيأمر الكاشف بكتابة ما يقولون ويكتب لهم «حق الطريق» بقولهم سواء اكان له صحة أولا والغالب ان جميع مايقع من مثل ذلك لا أصل له بل الجميع لا أصل له فهذا معنى «الطلبة» انظر مخطوط الفاتيكان ص 81.

أما صلته بالحكام واستخدام المعلومات التي يحصل عليها عن طريق تلك الصلات. فقد حدثنا عن طرف منها مثل صلته بحسين باشا والى مصر (1029 - 1031 هـ) الذي عمل لأولاده فرحا وجاءته الهدايا أو التقادم بلغة العصر بكثرة جعلت ابن أبي السرور يقول « حتى أنني سمعت - يقصد حسين باشا - يقول في بعض مجالس اجتماعي به، قد حصل لي من الرخوت في هذا الفرع مالم يحصل لوزير غيري (55) ».

ولم تكن أخبار ابن أبي السرور تستقي فقط من تلك المصادر العليا في المجتمع العثماني وإنما كانت تأتيه أيضا من بعض الموظفين كقوله « وبلغني من الكتبة أنه (أي محمد باشا الصوفي والى مصر عام 1020.1024) أعطى من قسم العلوفات عشرة آلاف عثمانى في كل يوم ومن القمح أربعمئة أردب كل شهر (56) ».

نظر . Shaw .

The financial and Administrative organization and Development of Ottoman Egypt 1517 - 1798 pp 87, 88, 89, 93.

AL MAWLAM Fouad, op. cit , pp 50-58

وراجع

واتماما لدراساتي عن ابن أبي السرور اقود حاليا بتحقيق مخطوط له عن تلك الاحداث يسمى «كشف الكربة في رفع الطلبة» وهو محفوظ بسوهاج تحت رقم 380 عند التاريخ: ومه ميكرو فيم بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم 764 تاريخ.

155 لاحظ ان الفرع هنا يقصد به (الختان) مما يدل على ان الفرع الذي اقامه له والده لم يكن عرسا او احتفالا بميلاد كما فهم البعض كلمة فرح. وإنما كان احتفالا بالختان. انظر مخطوط الفاتيكان ص 95.

156 انظر مخطوط الفاتيكان ص 87.

كما يقول أيضا « وقد سمعت من كبير المشاعلية أنه أحصى من قتلهم (يقصد والى مصر حسين باشا 1045 - 1047) من يوم دخوله الى يوم عزله فكانوا ألف ومائتين نفس خارجا عن الذين قتلهم بيده (57) ».

على أن ابن أبي السرور في استعماله لتلك المصادر الشفوية لم يكن يسلم بها تسليما مطلقا. بل كان يرجعها إلى مصدرها الأصلي سواء أكان هذا المصدر الكاتب نفسه. أو بعض الذين سمع منهم وفي هذه الحالة الأخيرة كان يأخذ الحيطة ويلتزم الدقة والصدق في روايته فيقول مثلا « وأخبرني بعض جماعة ولا التزم الصحة أن ذلك كان باغرا الأمير حمزة بك والأمير ماماي بيك (58) ».

وأن ابن أبي السرور بهذا المنهج الدقيق في استعماله للمصادر وتحفظه رواية تلك التي لا يثق بها كل الثقة يقترب كثيرا من المنهج العلمي للبحث التاريخي.

أما عن المصادر الشفوية للكتابة التاريخية عند عبد الرحمن الجبرتي فتأتي من عدة منابع أهمها :

أ - والد الكاتب : إذ أن التأمل في حياة الوالد وسلوكه العلمي تجاه ابنه تفصح عن أن عبد الرحمن قد أخذ عن والده في سن مبكرة. فقد قص له والده « أحداث العصر وأخبار الولاة والأمراء والمشايخ الذين عرفوه

157 انظر مخطوط الفاتيكان ص 147.

158 انظر مخطوط الفاتيكان ص 59.

(59) « ولا شك أن قصص الوالد هذا عن أحداث عصر عاشه وعن صلاته بالولادة والأمراء والمشايخ. قد استفاد منه في أغلب الظن ابنه عبد الرحمن فيما يتعلق على الأقل في الكتابة عن الترجمات للشيخ والشخصيات التي عرفها والده. أو كانت على صلة به أو استمع إلى روايات عنها.

على أن ذلك قد خلق لدى عبد الرحمن في سن مبكرة وعيا بالتاريخ وفلسفته إذ كان والده « لا يقصر حديثه على الأفراد. بل يتعداهم إلى الأحداث ويستنبط الصلات بينهما ويستنتج لابنه كل سبب فيظهر له مثلا كيف كانت أيام الرخاء ووفرة الأغذية والأكسية تابعة لعدل الحاكم وأنصافه وتسويته بين الرعية. وكيف أن الظلم مرتعه وخيم فإذا وقع شره المستطير على المظلوم كانت مغبته هلاك الظالم ونجاة المظلوم (60) ».

والشيخ حسن بهذا المنطق الاسلامي الذي يصور التاريخ على أنه صراع بين الخير والشر وأن الخير في النهاية ينتصر. لم يكن يعرضه بصورة نظرية مجردة وإنما كان يتخذ من الواقع الاقتصادي والاجتماعي في مصر مثالا حيا على هذا. فيربط بين تلك النظرة الاسلامية وواقعها الاقتصادي في مصر « فيقتضيه هذا الكلام عرض الأسعار والحاصلات.

59 انظر أحمد عبد الرحيم مصطفى . مقال عن عجائب الآثار في التراجم والأخبار ص 554 تراث الانسانية.

60 انظر خليل شبيب : عبد الرحمن الجبرتي ص 29.

وذكر تاريخي الأسواق أو استمساكها وغلاء المعيشة وما الى ذلك (61) وهو بهذا الربط من الحتمية الاسلامية لفلسفة التاريخ وهي انتصار الخير - وبين الواقع الاقتصادي المصرى كان. أغلب الظن. يفسح المجال بلا قصد منه - لنظرة منهجية وسط تربط الفهم الاسلامي للتاريخ بالفهم المادى - لاحتياجات المجتمع.

ولاشك أن الجبرتي تأثر بثقافة والده هذه في صباه وتركت لديه انطباعات لم تلبث أن أنضجها اعجابه. بابين خلدون الذى امتدح مقدمته ووصفها بأنها « بحرا متلاطما بالعلوم. مشحونا بنفائس جواهر المنطوق والمفهوم (62) ». ثم امتزج هذا كله بما توفر عليه من دراسة تاريخية وما عايشه من أحداث وخرج بنظرة فلسفية للتاريخ قوامها الصراع بين الضدين « الخير والشر أو العدل والظلم » وأن مجال هذا الصراع على مستويين أحدهما في نفوس الأفراد وثانيهما في المجتمع وأن حسم هذا الصراع على المستوى الاجتماعي يحتاج الى حاكم يتحلى بصفتين هما العلم (63) والعدل. وأن من يتجرد من تلك الصفات أن كان حاكما وجب عزله. أما حسم هذا الصراع في نفوس الأفراد فيتم بتعديل قوامهم وضبط جوارحهم.

61 انظر شيبوب ، المرجع السابق ص 29.

62 انظر محمد فؤاد شكري ، مصر في مطلع القرن التاسع عشر. ص 1170.

63 انظر عجائب الآثار للجبرتي ، ج 1. ص 34 - 38.

« لأن كل فرد من أفراد الإنسان مسؤول عن رعاية رعيته، التي هي جوارحه وقواه كما ورد ، كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته (64) ».

فمن ناحية أتاح اتخاذ الجبرتي للعلم (65) والعدل معيارا لوزن وتقييم الأفراد في المجتمع ان أصبح العلماء على رأس طبقات المجتمع وفي هذا أرضاء للجبرتي باعتباره عالما وارضاء لوالده الذي غرس فيه « فضائل » أهل العلم والى أن الجبرتي نشأ في بيت علم وصلاح ونفوذ ويعتمد بأجداده وآبائه من الأشياخ والعلماء والسارة وهو الذي يقول في ترجمة أبيه نور الدين حسن الجبرتي ، أولئك آبائي فجئني بمثلهم (66).

ومن ناحية أخرى كان هذا المعيار نفسه هو المتنفس الذي هاجم من خلاله محمدا عليا بشكل مستتر وغير صريح. اذ أنه لم يكن في رأيه عادلا. كما هاجم من خلاله مشايخ الأزهر اذ أصبحوا لا يهتمون بالعلم وانما بأمور الدنيا فصاروا في رأيه « مشايخ الوقت ».

ب - السماع من أفواه الشيوخ ،

فقد كتب عن أحداث آخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الثالث عشر وقائع يقول عن أحد مصادر كتابتها « أني - أي الجبرتي - استطردت في ضمن ذلك سوابق سمعتها ومن أفواه الشيخة تلقيتها » (67).

(64) انظر المصدر السابق ، ج 1، ص 39 وانظر محمد فؤاد شكري مرجع سبق ذكره. 1179.

(65) انظر المصدر السابق ، ج 1، ص 31 اذ يقول ، العدالة تابعة للعلم بأوساط الأمور.

(66) انظر شكري ، مرجع سبق ذكره ص 1179.

(67) انظر عجائب الآثار للجبرتي. ج 1، ص 21.

ثم يعود الجبرتي للحديث عن المصادر الشفوية حينما لم يجد مصدرا مكتوبا بعد فقدده لكتاب أحمد جليبي عبد الغنى اذ يقول « فرجعنا الى النقل من أفواه الشیخة المسنین (68) ».

غير أن الجبرتي استعمل تلك المصادر الشفوية بمنتهى الحرص والحذر فهو يقول « لا أكتب حادثة حتى أتحقق صحتها بالتواتر والاشتهار (69) ».

ج - الذاكرة :

اعتمد الجبرتي على أحمد جليبي عبد الغنى في الفترة السابقة للفتح العثماني حتى سنة 1100 هـ ثم بعد ذلك اعتمد على رواية المسنين وتقوش المقابر ودفاتر الكتبة من 1100 حتى 1170 هـ ثم يدعى الجبرتي أنه بدأ يعتمد على ذاكرته اذ يقول « وما بعدها الى التسعين أمور شاهدناها ثم نسيناها وتذكرناها. ومنها الى وقتنا أمور تعقلناها وقيدناها وطرناها (70) ».

وقد استبعد أحد الباحثين (71) أن الجبرتي بدأ بعد عام 1170 هـ يعتمد على ذاكرته لأنه ولد عام 1167 هـ ويرجع الباحث أنه ظل يعتمد على المصادر الأخرى. غير الذاكرة حتى عام 1190 هـ . ثم يؤكد أن

(68) انظر عجائب الآثار للجبرتي . ج 1 ص 30.

(69) انظر الشیال ، ص 19 والشرقاوي ج 1. ص 26 وعبد الرحيم مصطفى ص 555 مراجع سبق ذكرها.

(70) انظر الجبرتي . مصدر سابق ج 1. ص 30.

(71) انظر أنيس ، مصدر سبق ذكره ص 32.

الجبرتي بدأ تدوين ملاحظاته بشكل منتظم في شكل مسودات حتى بدأ في عام 1220 هـ يعمل على جمعها وكتابتها في شكل تاريخي.

ثانيا : المصادر المكتوبة ويمكن أن تنقسم الى قسمين ،
أولهما ، المصادر الخاصة بالفترة السابقة على حياة المؤلف وقد اعتمد ابن أبي السرور على كتابات ابن اياس فيما يتعلق بفترة الفتح العثماني لمصر وقد كرس لهذا الحدث احدى أعماله التاريخية (72) وابن أبي السرور حينما يرجع الى المؤرخين السابقين عليه يصرح في أغلب الأحيان باسم الكاتب واسم الكتاب الذي ينقل عنه لكنه لا يفعل ذلك دائما.

وعلى عكس ابن اياس الذي كان كما قال عنه أحد الدارسين (73)
« has no hesitation in ridiculing the turks, and expressing his contempt for them »

نجد أن ابن أبي السرور حينما ينقل من بدائع الزهور يحذف فقرات النقد للعثمانيين ويضع بدلا منها المديح والقبول لسياستهم (74). ويستطيع القارئ الذي ليس لديه فكرة عما كتبه ابن اياس أن يميز.

(72) هو مخطوط التحفة البهية في تملك ال عثمان الديار المصرية. مخطوط فيينا.

(73) See Margoliouth, lectures on Arabic Historians, p 159

وانظر أيضا محمد مصطفى زيادة : المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي. القرن التاسع الهجري. ص 55.

(74) انظر ابن أبي السرور مخطوط فيينا ص 7 قد أوقع هذا الدفاع عن سلاطين ال عثمان ابن أبي السرور في موقف اخلاقي هابط دافع فيه عن الجواسيس ممثلين في شخصيتي الخواجه ابراهيم السمرقندي والخواجه يونس الغادلي لتجسهما على السلطان القوي لحساب السلطان سليم. انظر مخطوط فيينا ص 27.

دون جهد. بين البناء التاريخي للفترة التي سجلها ابن أبي السرور عن
الفتح العثماني لمصر وبين تلك التي سجلها كمعاصر لها. ليكشف أن
هناك أسلوبين لهذا البناء يتميز أحدهما عن الآخر مما يدل على أن
الكاتب كان ينقل من كتاب آخر.

أما الفترة التي تلت أحداث الفتح العثماني بحوالي سبعون سنة
فيلاحظ فقر المادة التاريخية التي تغطيها عند ابن أبي السرور. ومعاصره
الاسحاقي مما دفع أحد الباحثين أن يصفها بأنها (75) :

« No more than the barest outline of the events giving a faint glimpse
of what happened »

لكن ذلك الفقر في المادة التاريخية التي تعانیه كتابات ابن أبي السرور
التي تغطي تلك الفترة ربما يرجع الى أنها كانت خالية من المراجع
العربية التي يمكنها أن تمده بمادة تاريخية لفترة لم يعاصر أحداثها.
وقد اشتكى الجبرتي نفسه من هذه الندرة للمصادر. اذ يورد أسماء الكتب
أو ما يمكن أن يشبه (Bibliography) ثم يقول « وهذه صارت أسماء من
غير مسميات ولم نر من ذلك الا بعض أجزاء من مدشته بقيت في
بعض خزائن كتب الأوقاف بالمدارس مما تداولته أيدي الصحافيين
وباعها القرمة والمباشرين ونقلت إلى بلاد المغرب والسودان (76).

كذلك نجد أن ابن أبي السرور يشكو من نفس العلة. فيذكر في
أحداث عهد الوزير مصطفى باشا البستنجي وإلى مصر (1050-1052هـ)

(75) Ayalon. Historians of the Middle East, p. 391.

(76) انظر الجبرتي : عجائب الآثار ج 1، ص 29، 30.

أن في زمنه توفي • محمد أفندى الكفوري وكانت تركته غالبها من قسم الكتب النفيسة. والصيني النفيس. وخلف فوق الخمسة آلاف كتاب فأخذ نقائسها أحمد أفندى كاتب الديوان ووضعها في صناديق وأرسلها إلى الروم (77).

غير أن من الغريب حقا أن نجد الجبرتي يشكو أيضا نذ أهل زمانه لدراسة التاريخ واعتبارهم العمل به (من شغل البطالين) (78). وهذه الشكوى صدى لما رده من قبله ابن أبي السرور (79). فهل أصبحت هذه طبيعة في مؤلفي التاريخ المصري في العصر العثماني يتكلفونها تكلفا كما كان المؤرخون المسلمون من قبل يتكلفون في خطبة افتتاحهم للمؤلفات بأنهم كتبوا بناء على رغبة من صديق أو أمير أو سلطان ؟ أم أن هذا كان بالفعل هو واقع الدراسات التاريخية (80) في عصر ابن أبي السرور وفي عصر الجبرتي ؟

أما مصادر الكتابة التاريخية عند الجبرتي عن الفترة السابقة على حياته. فيلاحظ أنه قد أورد كما قلنا أسماء للكتب ومؤلفيها أو عمل ما يشبه ال (Bibliography) ثم قال إنها «صارت أسماء من غير مسميات» ولهذا مر بشكل سريع على الفترات التي يغطيها تاريخ الفترة التي تملأ

(77) انظر ابن السرور : مخطوط الفاتيكان ص 164 وانظر الشيال مرجع سابق ص 5.

(78) انظر الجبرتي : عجائب الآثار ج 1، ص 27.

(79) انظر ابن أبي السرور : مخطوط : العقد الفريد ص 1.

(80) انظر أنيسر : مدرسة التاريخ ص 11 - 18.

منها المراجع في العصر العثماني. وهو في هذا لا يعتمد كثيرا عن تقاليد المدرسة الإسلامية في التاريخ والتي التزم بها إلى حد كبير ابن أبي السرور البكري.

كذلك استعان عبد الرحمن الجبرتي بمؤرخ سابق عليه هو أحمد جليبي عبد الفني (81) بالإضافة إلى اعتماده على الإسحاقي (82) وبعض صكوك دفاتر الكتبة والمباشرين وما إنتقش على أحجار تراب المقبورين وذلك من أول القرن إلى السبعين (83).

قد يجد الدارس فارقا بين ابن أبي السرور البكري وبين عبد الرحمن الجبرتي فيما يختص باستعمال الجبرتي لدفاتر الكتبة والمباشرين والنقوش التي على أحجار القبور. فالجبرتي يذكر مصادره تلك صراحة وبشكل مباشر. بعكس ابن أبي السرور الذي يورد لنا الأحداث دون أن يدلنا في أغلب الأحيان عن مصادرها رغم أنه يورد أرقاما لا يمكن أن ترد إلا في سجلات رسمية أو تكون قد أبلغت إليه عن طريق شخصيات مطلعة على تلك الأرقام. غير أنه لا يهمل ذلك إهمالا تاما فقد أحالنا إلى مصادر أخباره أحيانا بقوله « بلغني من بعض الكتبة ».

(81) راجع فؤاد الماوي. اوضح الاشارات ليعن ولي مصر القاهرة من الوزراء وانباشات. القاهرة. 1977. ص 5 - 6. ص 110. وغيرها من الصفحات.

(82) انظر الجبرتي - عجائب الآثار. ج 1. ص 66.

(83) انظر الجبرتي - عجائب الآثار. ج 1. ص 30.

والاختلاف هنا قد لا يرجع للمنهج وإنما يرجع الى حد كبير الى الاختلاف في طبيعة الموضوعات التي تناولها كل من ابن أبي السرور البكرى وعبد الرحمن الجبرتي فتراجم الوفيات عند ابن أبي السرور تكاد تختفى من تاريخه فيما عدا بعضها المتعلق ببعض أشخاص من أسرته. ولهذا فلا أحجار القبور ولا دفاتر المباشرين والكتبة تحتاجها كتابة ابن أبي السرور. أما بالنسبة للجبرتي فالمسألة تختلف تماماً إذ أن جزء هاماً من كتاباته مخصص للتراجم التي تحتاج بطبيعتها لمعلومات عن شخصيات ماتت وأصبحت أخبارها نادرة أو ربما معدومة الا فيما يتبقى من نصب أو نقش على قبر قد يساعد على تحقيق حادث أو تثبيت تاريخ وفاة وقد تساعد أيضاً في هذا المجال السجلات. ولهذا نرى الجبرتي يلجأ الى تلك النقوش على أحجار القبور كما يلجأ الى صديقه اسماعيل الخشاب الذي كان يعمل كأحد عدول المحكمة وقد أمدّه بالكثير من المعلومات عن الأعيان الذين ترجم لهم الجبرتي لا سيما منذ أوائل القرن حتى السبعين (84). كذلك نجد أن الكثير من المعلومات

(84) انظر شيبوب. مرجع سابق ص 53. عجائب الآثار للجبرتي ج 1، ص 7. ان قصة تأليف الجبرتي لكتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» لتدل بوضوح على صنته بقبه العلماء في عصره، من ناحية. كما تروى من ناحية أخرى. كيف جاءته فكرة تأليفه لهذا العمل العظيم. وسر اختياره لعنوان الكتاب من ناحية ثالثة فقد طنب المرادى من الزبيدي أن يساعده في انجاز كتابه «ملك الدور في أعيان القرن الثاني عشر» أربعة أجزاء: فطلب الزبيدي بدوره من تلميذه عبد الرحمن الجبرتي أن يساعده في هذا العمل دون أن يذكر له سر اهتمامه بهذه التراجم. وبلغ ما كتبه الزبيدي عشرة كراريس مرقبة

التي وصلت الجبرتي عن الفرنسيين في مصر جائته عن طريق الشيخ اسماعيل الخشاب أيضا. اذ كان يشغل وظيفة كاتب الديوان أو مسجل مضبطه منذ عهد مينو حتى خروج الحملة من مصر (85).

ثالثا : الوثائق :

استعمل ابن أبي السرور في كتابته للتاريخ احدى الوثائق وهذه الوثيقة لا تأتي في صلب السباق التاريخي للأحداث العامة وانما يوردها بمناسبة ترجمته لوفاة الشيخ محمد الصديقي البكري المتوفى في ليلة الجمعة 14 صفر عام 994 هـ . والوثيقة عبارة عن خطاب أرسله محمد الصديقي البكري الى سلطان المغرب يترجم فيه ذاته (autobiography)

على حروف الهجاء. وسماها «المعجم المختصر». وفي سنة 1205 تولى الزبيدي في مصر بالطاعون (ترجمة الجبرتي في وفيات سنة 1205) فبيعت كتبه. فاشترى الجبرتي (المعجم). وفي أواخر سنة 1205 بعث المرادي من دمشق إلى الجبرتي في مصر خطابه يطلب منه ما جمعه هو والزبيدي من تراجم لأعيان القرن الثاني عشر. وحينما وصله هذا الخطاب عرف سر اهتمام شيخه الزبيدي بتلك التراجم. التي لم يكن قد حصل عليها بعد من متروكات وأوراق شيخه المتوفى. لكن الجبرتي إندفع إلى العمل من جديد بعد هذا الخطاب فيقول : «فلما رأيت ذلك وعلمت سببه. وتحققت رغبة الطالب لذلك جمعت ما كنت سودته. وزودت فيه. وهي تراجم فقط دون الأخبار والوقائع». وفي خلال دراسته تلك. يقول : «ورد علينا نص المترجم - أي المرادي - ففترت الهمة وطرحت الأوراق في زوايا الإهمال مدة طويلة. ومن هنا نرى أن الجبرتي بدأ أصلا كتابه المشهور بالتراجم. وظل كذلك حتى عام 1206 هـ ثم توقف بعد موت المرادي في تلك السنة (وطرحت الأوراق - مدة طويلة) وعاد إلى الكتابة فيما يبدو منذ سنة 1213 هـ فوضع الأخبار. ثم أخرج كتابه الذي أسماه. في التراجم والأخبار. راجع فؤاد المأوي. أوضح الإشارات - ص 38. حاشية 1.

(85) انظر الشيال مرجع سابق ص 32 ، 34.

واستعانة ابن أبي السرور بتلك الوثيقة في ترجمة محمد الصديقي.
(86) ربما ترجع لأسباب لعل منها بيان الصلة التي كانت تربط ما بين الأسرة البكرية في مصر وبين سلطان المغرب في ذلك الوقت. ولا ندري مدى تلك الصلة ولا أسبابها. لكن ربما تكون نتيجة نزاع على وقف في المغرب أو طلب لمنصب أو لمشيخة. وربما ترجع استعانة ابن أبي السرور بتلك الوثيقة إلى أن سلطان المغرب أراد أن يعرف شيئا عن أصل البكرين في مصر. فجاءت تلك الترجمة لتقص له قرابة الأسرة للخليفة الأول أبي بكر من ناحية وللسيدة فاطمة الزهراء بنت الرسول عليه السلام من ناحية أخرى. وفي هذا ما يضاف على ابن أبي السرور نفسه فخرا ومجدا وشرقا أو لعل السبب يرجع إلى أنه كان يحتفظ عنده بنسخة من الوثيقة كشجرة للعائلة (Genealogical Tree) وجد أنها مناسبة لكي يحفظ حبل النسب في تاريخه. ومن يدري ربما يكون بعض الفضل في أن تاريخ أبي السرور قد وصلنا يرجع إلى هذه الوثيقة نفسها.

لكن مهما يكن الدافع لدى ابن أبي السرور للاستعانة بتلك الوثيقة فهو لم يجعل هذا النوع من المصادر جزءا أساسيا من مراجعة لكتابة التاريخ بالرغم من أنه كان يمكنه الحصول على بعضها إن شاء عن طريق صلاته الشخصية والعائلية المتعددة. والتي كانت في تعددها

(86) انظر العقد الفريد ص 223 . 228.

تشمل رجالا كالولاء والأمراء والمماليك والقضاة في قمة السلطة وتهبط حتى سفح السلم والوظيفي في الدولة لتتناول الكتب وغيرهم. أما الجبرتي فقد أدرك أهمية الاستعانة بالوثائق لكتابة التاريخ. ولا ندري أجاثته تلك الفكرة من تمثله للتراث التاريخي في العصر المملوكي (87) عند رجل مثل المقرئ في خطه ورجل مثل القلقشندی في صبح الأعشى. أم أن ما شاهده لدى الفرنسيين من عناية بالوثائق قد أوحى له بهذه الفكرة. على أن أدراكه لأهمية الوثائق يتمشى مع الدقة التي نجح إلى حد كبير في أن يجعلها تسود كتاباته. فعند ما تكثر لديه تلك الوثائق عن السنوات الأخيرة للعصر المملوكي وللحملة الفرنسية على مصر والشام وللسنوات الأولى من عهد محمد علي. نجده يوردها ويضمنها تاريخه فيرى القارىء لتلك الأحداث في كتابه عجائب الآثار الكثير من الوثائق التي منها على سبيل المثال : صورة للمنشور الذى أذاعه نابليون بونابرت عند نزوله بأرض مصر. وقطعة من رسالة نابليون التي وجهها إلى أهل مصر يعلل فيها عدم استيلائه على عكا والنص الكامل لمحاكمة سليمان الحلبي قاتل الجنرال كليبر. وصورة كتاب وجهه السلطان إلى عرب البحيرة بأن يكفوا عن قطع الطريق والعدوان على الناس. ونسخة جواب كتبه الشيخ اسماعيل الخشاب على لسان هؤلاء الأعراب بأنهم س يلتزمون الطاعة وصور لكثير من الأوامر

(87) انظر أحمد عزت عبد انكريم تقديم كتاب التاريخ والمؤرخون في صفحات ١٠٠، ١٠١، ١٠٢.

واللوائح والقوانين التي كان يصدرها الحكام سواء أكانوا عثمانيين أم أمراء مماليك أم فرنسيين (88).

ولا شك أن حصوله على تلك الوثائق يرجع بالدرجة الأولى الى إدراكه لأهميتها ولهذا قد يكون لصلاته المتعددة - بكبار رجال الدولة وأمراء المماليك كمحمد بك الألفي وكبار الشيوخ والعلماء الذين كانوا أعضاء في الديوان وبالشيوخ اسماعيل الخشاب. كاتم سر الديوان وصديقه كما كان الجبرتي نفسه عضوا في الديوان الفضل في أن يحصل على تلك الوثائق (89).

رابعا : المصادر التي كتبها المؤرخين :

كتب ابن أبي السرور عدة كتب تناول فيها التاريخ العام وتاريخ الدولة العثمانية. وتاريخ مصر العثمانية ثم كتب لبعض الأحداث الهامة التي وقعت في مصر تواريخ مستقلة مثل كتابه (تفريج الكربة في رفع الطلبة).. وكتابيه (نجايب الدهور فيما بمصر من حوادث الأمور). وقد أحال ابن أبي السرور القارىء الى كتبه تلك كمصادر يمكن أن يجد فيها تفصيلات أكثر لما كتبه في تاريخه عن مصر العثمانية أو عن سلاطين آل عثمان.

ولا بن أبي السرور بجانب هذه الكتب مجموعة من المؤلفات التي أوردها بروكلمان في دائرة المعارف الاسلامية كما أورد السيد محمد

(88) انظر الشيال ، مرجع سابق ص 20.

(89) انظر الشيال ، مرجع سابق ص 20.

توفيق البكرى مجموعة أخرى في كتابه بيت الصديق كذلك ذكر ابن أبي السرور لنفسه قائمة بمؤلفاته. وقد أشار في سرده للأحداث الى بعضها أحيانا وإن لم يفعل ذلك دائما أما مؤلفاته حسب ما جاءت في مقال بروكلمان فهي :

(1) الروضة الزهية في ولاية مصر والقاهرة المعزية.

(2) التحفة البهية في تملك آل عثمان للديار المصرية.

(3) درر المعالي الجلية. وهو كتاب في التصوف.

(4) قطف الأزهار وهو خلاصة خطط المقرئى.

أما مؤلفاته حسب ما ذكرها هو نفسه فهي أربعة عشر

كتابا هي :

● 1 - عيون الأخبار ونزهة الأبصار وهو تاريخه الكبير كما يدعوه.

- 2 - كتاب الكوكب الدرى في مناقب الأستاذ البكرى.

- 3 - سيرة فتوح مولانا السلطان سليم لمصر.

- 4 - كتاب نزهة الأذهان في تاريخ آل عثمان

- 5 - كتاب المنح الرحمانية في الدول العثمانية.

- 6 - كتاب بغية القارئ في ذكر أبناء السراي.

- 7 - كتاب عقود الجمان في اثبات...

- 8 - كتاب تفسير سورة (اقرأ باسم ربك).

- 9 - كتاب خبيئة الأخبار وبغية السمار.

- 10 - كتاب مختصر الجزء الذى تأليف المقرئى والاختصار اسمه كتاب
لقط الدرر من كتاب البشر.
- 11 - كتاب الفضائل الباهرة فى ذكر مصر والقاهرة.
- 12 - كتاب القول التمام فى واقعة بيت الله الحرام.
- 13 - كتاب مختصر النطق المفهوم من أهل الصمت المعلوم.
- 14 - الروضة الزهية فى أخبار القاهرة المعزية.

أما البكرى فقد ذكر الكتب السبع الآتية ،

- (1) الدرة العصماء فى طبقات الفقهاء.
 - (2) الروضة الندية فى طبقات الصوفية.
 - (3) عين اليقين فى تاريخ المؤلفين.
 - (4) تراجم الشيوخ.
 - (5) قطف الأزهار من الخطط والآثار.
 - (6) التفسير الكبير المعروف بتفسير ابن أبى السرور.
 - (7) الدرر فى الأخبار والسير...
- هذا وقد حقق كتاب له ونشر عام 1962 بعنوان (القول المقتضب
فيما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب) (90).

90 الكتاب تحقيق السيد ابراهيم ومراجعة ابراهيم الأبياري ونشر المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والنشر القاهرة 1962 - من الواضح أن بعض الكتب التى ألفها ابن أبى
السرور لم يرد ذكرها هنا.

أما عن الجبرتي فقد كتب خمس كتب (91). منها ثلاث في التاريخ كلها تنصب على التاريخ المصري في العصر العثماني ماعدا صفحات كبيرة من الجزء الأول في كتابه عجائب الآثار في التراجم والأخبار. خصصها للحديث السريع عن تاريخ مصر قبل الحكم العثماني - ومن الكتب الثلاث كرس الجبرتي كتابين لتاريخ الاحتلال الفرنسي لمصر أحدهما كتاب تاريخ مدة الفرنسيين بمصر والآخر كتاب مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين. ويعتبر مظهر التقديس جهدا مشتركا بينه وبين صديقه الشيخ حسن العطار. فقد أضاف الجبرتي ما سطره من الوقائع منذ الاحتلال الفرنسي حتى دخول العثمانيين الى ما كتبه العطار نثرا وشعرا عن نفس الفترة في مذكراته ثم أخرج منهما معا كتابه مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين.

كذلك يعتبر الجزء الخاص بتاريخ الاحتلال الفرنسي لمصر في كتابه عجائب الآثار في التراجم والأخبار. تعديلا لكتاب مظهر التقديس بعد الحذف والاضافة فقد حذف ما كتبه العطار الا المنظوم منه فيشير اليه بقوله « كما قال صاحبنا الشيخ حسن العطار » وأضاف حوادث ما بين 1216 هـ وسنة 1220 هـ كما أضاف تراجم المشايخ أيضا.

91 1 . عجائب الآثار في التراجم والأخبار (4 أجزاء).

2 . مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين.

3 . تاريخ مدة الفرنسيين بمصر.

4 . مختصر تذكرة الشيخ داود الأنطاكي.

5 . نقد كتاب ألف ليلة وليلة - انظر عبد الرحيم مصطفى مصدر سابق ص 563.

وهنا لا نجد الجبرتي يختلف كثيرا عن ابن أبي السرور فقد استعمل كل منهما كتبه كمرجع لكتابات التاريخية. كذلك كرس ابن أبي السرور بعض أعماله للأحداث الهامة التي ألمت بمصر في العهد العثماني سواء أكان الفتح، أم الغاء ضريبة أو مظلمة الطلبة. أم الصراعات السياسية وما صاحبها من فتح وأحداث. وقد فعل الجبرتي نفس الشيء إذ كرس جهده للكتابة عن «أولى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة وتضاعف الشرور وترادف الأمور وتوالي المنح واختلاف الزمن وانعكاس المطبوع وانقلاب الموضوع وتتابع الأهوال واختلاف الأحوال وفساد التدبير وحصول التدمير وعموم الخراب وتواتر الأسباب وما كان ربك بمهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون (92) » وكان الجبرتي يعنى بهذا سنة 1213 هـ (1798 م) عام نزول الفرنسيين أرض مصر. وقد كتب عن فترة وجود الفرنسيين عمليين من أعماله أحدهما مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين والآخر تاريخ الفرنسيين بمصر.

ويلاحظ الدارس أن كل من أبي السرور والجبرتي قد ضمن بعض أعماله أجزاء من كتبه التي كرسها لتلك الأحداث التي تعترض سيرة التاريخ المصري في العصر العثماني. فنزول الفرنسيين أرض الوطن بالنسبة للجبرتي هي أولى الملاحم العظيمة والحوادث الجسيمة والوقائع النازلة والنوازل الهائلة ولهذا يكتب عنها كتابين والغاء الطلبة بالنسبة

92 انظر عجائب الآثار في بداية الكلام عن سنة 1213 هـ . وانظر عبد الرحيم مصطفى ص 559 وعزت عبد الكريم . تقديمه لكتاب التاريخ والمؤرخون ص ل.

لابن أبي السرور هو في الحقيقة الفتح الثاني لمصر في الدولة الشريفة العثمانية أيدها الله تعالى (93) « والوزير محمد باشا (1016 - 1020 هـ) الذي ألغى تلك المظلمة هو « معمر » مصر و به كان عمار الديار المصرية وخلصها من أيدي الطفافة وأيامه كانت أحسن الأيام خيرها زاخر وضبطها متكاثرا (94).

كما يلاحظ التشابه في موقف كل من ابن أبي السرور في كتابه التحفة البهية في تملك آل عثمان الديار المصرية الذي خصص لأحداث الفتح العثماني وموقف الجبرتي في كتابه مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين. في أن كلا منهما يقول رأيته الذي فيه من الذم أكثر مما فيه من المدح في « دولة زالت » هي عند ابن أبي السرور دولة المماليك وعند الجبرتي (95) الحملة الفرنسية كما يتشابهان في أن كلا منهما

93 انظر ابن أبي السرور مخطوط انفايكان ص 80.

94 انظر ابن أبي السرور مخطوط انفايكان ص 78.

95 بالرغم من أن الجبرتي يقول في كتابه عجائب الآثار «م أقصد بجمعه خدمة ذي جاه كبير أو طاعة وزير أو أمير، ولم أداهن فيه دولة بتفاق أو مدح أو ذم مباين للأخلاق» انظر الجبرتي : عجائب الآثار ج 1 ص 30 فإنه يكسر هذا المبدأ في كتابه مظهر التقديس فيقدمه إلى الوزير يوسف ضيا باشا فيذكر في آخر كتابه المذكور عند ذكر فضائل شهر رمضان المبارك «وأيضاً شهر الصيام مقدمة شهر العيد الذي هو موسم السرور المديد. وقد كان قدوم المشرق إليه . يقصد يوسف ضيا باشا . نظر الله بعين الرعاية إليه مفتاح أبواب السموات التي طال انغلاقها ومعيد بهجة مصر التي كسفت الظلام الكفرة اشراقها ثم ندمته التي هي ملثم شفاة الاقبال ومسطح الفاضل الرجال اهدي كاسد هذا التصنيف وخامل هذا التصنيف فإن لاحظته بعين القبول ...» (انظر أنيسر. مدرسة التاريخ ص 438).

يمتدح العهد القائم بما يرضى رجاله ومسؤوليه. ومهما قيل من تفسير وتبرير لموقف هذا أو ذلك فإن ما سجلناه على نفسيهما يظل شاهدا على هذا الشاب.

يمتاز الجبرتي عن ابن أبي السرور في أنه يمدنا بمعلومات تعطى صورة واضحة لكيفية جمعه المادة التاريخية وتنظيمها. فقد استعمل الجبرتي في جمع المادة وتبويبها طريقة أسماها (بالطيارات) أو ما يطلق عليه بالتعبير الحديث الفيشات (Cards) وهذا ما لانراه عند أحد من مؤرخي العصر العثماني في مصر حتى أيام الجبرتي.

غير أنه لم يدلنا على كيفية اهتدائه الى تلك الطريقة العلمية الحديثة مما جعلنا نتساءل ، هل شاهد تلك الطريقة لدى بعض الدارسين الذين ترددوا على والده من بلاد الافرنج (96).. أم هل رأى الفرنسيين يستعملونها لا سيما وأنه استخدمها في سن « الكهولة الواعية » (97).. أم ربما يكون قد اهتدى إليها. واكتشفها بنفسه اكتشافا. لأنه كان ينسق مادته ويعيد كتابتها ولهذا احتاج الى طريقة تسهل عمله وتنظمه. سيما وأن الكتابة عن الأعلام والتراجم تحتاج بطبيعتها الى أوراق أو بتعبيره (طيارات) يستقل كل منها أو كل مجموعة منها بعلم أو بترجمة. هذا فضلا عن أنه أشرك معه من يجمع له المادة اللازمة لذلك مثل الشيخ اسماعيل الخشاب.

(96) انظر الشرقاوي : مصدر سبق ذكره ج 1 ص 9.

(97) انظر الشيال : مصدر سبق ذكره ص 17.

ومهما يكن من أمر اهتدائه سواء أ جاء عن طريق تلاميذ أو عن طريقة اخترعها الجبرتي بنفسه. فإن هذا المنهج في جمع وتبويب المادة التاريخية عند الجبرتي وفي تلك الحدود - يعتبر منهاجا علميا معاصرا لا يأخذ به فقط العاملين في مجال الأبحاث العلمية ومعاهدها. بل تستخدمه أيضا المؤسسات التجارية والشركات الصناعية ودواوين الحكومة والأطباء وغيرهم ممن يرون في منجزات العصر توفيراً للجهد ودقة في العمل وراحة للنفس والعقل جميعاً.

أما ابن أبي السرور فله ميزة أخرى يمتاز بها على الجبرتي. هي أنه حاول أن يعطى تصوراً علمياً لسير الأحداث في مصر. وذلك من خلال ملاحظاته الذكية ومراجعته الواعية المتأمله لتلك الأحداث. فقد لاحظ مندهشاً - ربما لاكتشافه هذا - أن مصر تقع فيها فتنة كل عشر سنوات. وجاءت ملاحظاته تلك عند الحديث عن الفتنة السادسة التي وقعت في عهد الوزير محمد باشا بن حيدر (1056 - 1058 هـ) وساقته تلك الملاحظة إلى مراجعة التاريخ ليحدثنا باختصار عما فصله في مكانه من سير الأحداث.

إذ يقول (98) « ومن الاتفاقيات الغريبة بمصر بعد ألف. وذلك أن في سنة سبع وألف وقعت فتنة بمصر. كما بينا ذلك في تواريخنا مفصلاً. وهو أنه... والفتنة الثانية وقعت في سنة سبعة عشر وألف في زمن

98) انظر ابن أبي السرور: مخطوط الفاتيكان ص 186، 187.

الوزير محمد باشا مبطل الطلبة (99) وهو أنه اجتمعت العساكر... والفتنة الثالثة والتي وقعت في سنة سبع وعشرين وألف. في زمن الوزير مصطفى باشا الفكلي وقتل يوسف الترجمان والفتنة الرابعة التي وقعت في سنة سبع وثلاثين وألف في زمن محمد باشا وسببها تجهيز الأمير قانصوة الى جهة اليمن.. والفتنة الخامسة التي وقعت في سنة سبع وأربعين وألف في زمن الوزير محمد باشا ابن أحمد باشا الشهير بزراعة السم والفتنة السادسة في سنة سبع وخمسين التي تقدم ذكرها (100).

وتتبع ابن أبي السرور لتلك الظاهرة في التاريخ المصري بعد الألف هو في حد ذاته اقتراب مدهش من منهج علمي للبحث التاريخي. اذ يضع الظواهر المتشابهة في بعض الخصائص وهي هنا الزمان والمكان.. فالزمان كل عقد بعد الألف الهجري والمكان هو مصر العثمانية ويتبعها لعله يصل الى نظرية أو قانونا عاما يحكم التطور التاريخي لمصر في عصرها العثماني.

وكان يمكن لابن أبي السرور أن يقفز الى نتائج غير علمية أن هو أسرع بناء على هذا الاستقراء وتنبأ بوقوع فتنة جديدة بعد عشر سنوات.. أي في سنة سبع وستون وألف. غير أن ابن أبي السرور يضبط

(99) كتب ابن أبي السرور كتابه «تفريج الكربة في رفع الظلمة» لتسجيل ذلك العمل الذي قام به محمد باشا. راجع حاشية رقم 54 في هذا المقال.

(100) كتب ابن أبي السرور كتابه «منجيب الدهور فيما مر بمصر من حوادث الأمور لتسجيل تلك الاحداث التي وقعت في عهد الوزير محمد بن حيدر انظر ص 186.

هذا الاستقراء بحدوده العلمية فلا يقفز إلى تلك النبوءة ولا يحاول أن يستنتج منها قانونا أو نظرية تحكم التطور التاريخي في مصر العثمانية. بل نراه يكتفي بهذه الملاحظة مندهشا. إذ أن الاستقراء لم يتم على كل العقود. وهذا بلا شك ينتزع من الدارس القول بأن ابن أبي السرور - في تلك الملاحظة وبهذا الفهم - قد اقترب كثيرا من منهج علمي استقرائي في البحث التاريخي.

د. فؤاد الماوي

فاس

- شـكـري : الدكتور محمد فؤاد شكري : مصر في مطلع القرن التاسع عشر ثلاث مجلدات. القاهرة 1958.
- الشـيـال : جمال الدين الشيال : التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر الطبعة الأولى. القاهرة 1958.
- شـيـبـوب : خليل شيبوب : عبد الرحمن الجبرتي. سلسلة إقرأ 70. القاهرة سبتمبر 1948.
- الطـوـيـل : الدكتور توفيق الطويل : التصوف في مصر ابان العصر العثماني القاهرة 1946.
- العـبـيـدي : إبراهيم العبيدي : عمدة التحقيق في بشائر آل الصديق القاهرة 1287 هـ.
- عـنـان : محمد عبد الله : تاريخ الجامع الأزهر. الطبعة الثانية القاهرة 1958.
- الفـزـي : نجم الدين الفزي : الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة تحقيق جبور سليمان. ثلاث مجلدات بيروت 1945.
- كـحـالـا : عمر رضا، معجم قبائل العرب القديمة والحديثة ثلاث مجلدات دمشق 1343.
- المـاـوى : فؤاد محمد : أوضح الإشارات فيمن ولى مصر القاهرة من الوزراء والباشاات. تأليف أحمد جلبى عبد الغنى، تحقيق وتقديم وتعليق فؤاد الماوى. القاهرة. 1977
- مـبـارك : علي باشا مبارك : الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة عشرون مجلدا القاهرة 1958.
- المـحـبـي : المولى محمد المحبي : خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر أربع مجلدات. القاهرة 1284 هـ.

- ١ - المــــرادی : محمد خليل المرادي : سلك الدرر في أعيان القرن
الثاني عشر أربع مجلدات بغداد 1301 هـ
- ٢ - مصطفى : الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى : عجائب الآثار في
التراجم والأخبار. تراث الإنسانية. المجلد الرابع.
القاهرة يوليو 1966.
- ٣ - النبهاني : يوسف اسماعيل النبهاني : جامع الكرامات الأولياء.
مجلدين القاهرة 1962.

ب - مخطوطات :

- ١ - البكري : زين العابدين محمد بن محمد بن أبي السرور : الروضة
الزكية في ولاية مصر والقاهرة المعزية.
Vatican library, Catalogue Arabic Mss N° 7344
- ٢ - البكري : زين العابدين محمد بن محمد بن أبي السرور : واسعة
العقد الفريد لما حوى من الدرر النضيد. مكتبة الجامعة
الامريكية بيروت رقم 95 من القسم الجديد.
- ٣ - البكري : زين العابدين محمد بن محمد بن أبي السرور : التحفة
البيهية في تملك ال عثمان للديار المصرية.
Imperial Royal court library, Vienna under N° 925 (1).
- ٤ - البكري : زين العابدين محمد بن محمد بن أبي السرور : القول
المقتضب فيما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب.
مكتبة الأزهر رقم 66 خصوصية أباطة.

2 - المراجع الأجنبية :

- Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Literature, 3 vols., Berlin 1902.
- ... The Encyclopaedia of Islam, article, al Bakri, Muhammad b. Muhammad B. Abi 'L-Surur Shams al-Din al Siddiki al-Misri Abu' Abd Allah, London, 1925.
- David, Ayalan, Historians of the Middle East, London, 1962
- Gibb, H A.R. & Bowen, H., Islamic Society and the west (A study of the impact of western Civilization on Moslem Culture in the Near East), Vol. 1.2. Parts, London, 1950 1957
- Lane, Edward William, The manners and Customs of the modern Egyptians, London, 1908.
- Macdonald, Duncan B., Development of Muslim theology jurisprudence and constitutional theory, London, 1903
- Margoliouth, David Samuel, Lectures on Arabic historians, Calcutta, 1930
- Sacy, Silvestre, de, Nonces et extrait des manuscrits de la Bibliothèque du Roi lus au Comité éetbli par Sa Majesté dans l'académie Royale des inscriptions, et Bells - lettre, vol 1, Paris, 1788
- Shaw, Stanford J., The financial and administrative organization and development of Ottomann Egypt., 1517 1798, New Jersey, 1962.
- The Encyclapaedia of Islam, article Muhammad b. Abi, 'L-Surur al-Bakri.
- Wustenfeld, Heinrich Ferdinand, Die Geschichtschreiber der Araber und ihre werue, aus dem xxviii und xxix Bonde der Abhandlungen der Koniglichen Gesellschaft der Wissenschaften Zu Gottingen, Gottingen, 1882

Revue du Monde Musulman, Bait, As siddik, L'aristocratie religieuse en Egypte, pp 241 283, Fevrier, 2^{me} année, N° 2, Morocco, 1908

2. Bulletin of the school of oriental studies, Historians of the Middle East, vol. xxiii, part, 11. Ayalon, David, article al-Jabarti.

الدوريات العربية :

- 3) تراث الإنسانية، المجلد الرابع، القاهرة يوليو عام 1966 مقال مصطفى (الدكتور أحمد عبد الرحيم) عجائب الآثار في التراجم والأخبار.

د. ف. م

فَاسِكُو دِي جَامَا

أَضْوَاء وَمَلَامَح

د. محمد عبد العال أحمد

يتعرض هذا البحث - كما يشير عنوانه - لمحاولة التوصل الى معرفة حقيقة شخصية الملاح الذي تولى مهمة قيادة الأسطول البرتغالي من ميناء مالندى على الشاطئ الافريقى الشرقى الى ميناء قاليقوط الهندى سنة 1498م.

ولا شك أن نجاح المحاولات البرتغالية في الكشف عن طريق رأس الرجاء الصالح، والدوران حول إفريقيا والوصول الى مصدر التوابل في الهند، كل ذلك كان من العوامل البارزة والهامة التى ختمت العصور الوسطى، وكانت فاتحة العصر الحديث.

وقد ألقى الباحثون على كاهل «ملاح» فاسكودى جاما تبعة ما ترتب على عمله من نتائج ضد المصالح العربية والاسلامية. وما كان من

عجز تلك القوى عن التصدى للبرتغاليين أو من نافهم في حركة الاستعمار الحديث. ولهذا تركز البحث على عدد من النقاط منها. محاولة الكشف عن شخصية ذلك الملاح. ومناقشة موضوعية الاتهامات الموجهة اليه.

وقد أشارت المصادر البرتغالية الى أن الملاح كان هنديا مسلما وأطلقت عليه اسم (معلمو كاناكا Malemo Canaque في حين يرى المستشرق الفرنسي فران (Ferrand) ومن أخذ عنه أمثال المستشرق الروسي كراتشكوفسكى (Krachkovski) وتلميذه شوموفسكى (Shomovski) وكذلك حوراني (Hourani) وغيرهم. أن الملاح لا يمت للهند بصلة. وأنه بالتحديد أحمد بن ماجد الملاح العربي المسلم الشهير. وهكذا أصبح من سخریات القدر - حسب رأيهم - أن يتسبب هذا الملاح العربي الكبير في القضاء على الزعامة العربية في التجارة الدولية والملاحة في المحيط الهندي. وما تبع ذلك من مد استعماري. ما زالت آثاره باقية الى اليوم.

وإذا كانت الدراسة قد قننت ما نسب الى ذلك الملاح من اتهامات. فانها ركزت على تحليل ومناقشة مختلف الآراء المتعلقة بشخصيته وجنسيته. وتوصلت الى نتائج جديدة في هذا المجال. وأيا ما كان الامر. فقد بدأ النشاط الصليبي في الظهور. وأخذ في الاشتداد من جديد خلال

القرن التاسع الهجرى (15م). حتى اذا ما أوشك هذا القرن على الانتهاء. كان ذلك الصراع قد بلغ مداه. ففى أقصى الغرب الأوربى. ركزت مملكة قشتالة على تصفية الوجود الاسلامى فى الاندلس. وذلك بالقضاء على مملكة غرناطة - آخر المعاقل الاسلامية فيها - وأسفرت هذه الجهود عن سقوط تلك المملكة سنة 897هـ/1492م (1). وأجبر المسلمون فيها على الفرار منها. أو الارتداد عن دينهم واعتناق المسيحية. تفاديا للتعذيب الوحشى والقتل (2).

أما البرتغال. فقد تجسدت الروح الصليبية فيها. ولهذا عملت على تطويق العالم الاسلامى (3). وتوجيه الضربة اليه من الخلف. بعد أن فشلت المواجهات الصليبية الأمامية المتكررة من البحر المتوسط. فى انتزاع المناطق التى كانوا يسيطرون عليها فى الشام. وخاصة بعد سقوط آخر معاقلهم فى عكا سنة 690هـ/1291م (4). فبعد أن استولى الملك البرتغالى خوان الأول على سبتة سنة 818هـ/1415م. وأقطعها لولده الأمير هنرى الشهير بالملاح. والمعروف بحقده وكراهيته المتناهية للإسلام

(1) السلاوى ، الإستقصا لأخبار المغرب الأقصى - الدار البيضاء 1954 - ج 4 ص 103 - 104.

أحمد مختار العبادى ، دراسات فى تاريخ المغرب والاندلس. 1968. ص 468.

(2) أحمد دراج ، الماليك والفرنج فى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر الميلادى. القاهرة 1961. ص 10، 70، 94 - 98، 103، 111، 112، 127، 134.

(3) Marco (E.): Yemen and the Western World Since 1571, London, 1968 P.I.

(4) ابن تفرى بردى ، النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة طبعة القاهرة. ج 8 ص 8، 10. Stevenson : The Crusader in the East, Cambridge, 1907. pp.,

والمسلمين (5). بدأت الجهود البرتغالية التي تبناها هذا الأمير. وكرس حياته لاكتشاف طريق جديد حول افريقية لتحقيق أحلامه في ضربهم. وكانت أولى حملات الكشف البحرية سنة 1418م لسواحل غرب افريقية (6).

ومع استمرار الحملات البحرية البرتغالية على طول الساحل الافريقي الغربي. تمكن بارثلميو دياز (Bartholomew Diaz) من الوصول الى أقصى نقطة لهذا الجانب من افريقية. واكتشاف منطقة (رأس العواصف) سنة 1487م (7). وهي التي أطلق عليها ملك البرتغال اسم رأس الرجاء الصالح. لانفتاح الطريق الى الهند بعد ذلك على مصراعيه. مما ساعد فاسكودي جاما (Vasco de Gama) على اتمام الدوران بأسطوله حول افريقية سنة 1497م (8). أي بعد ثمانين عاما من بدء حركة الكشف.

(5) السلاوي ، نفس المصدر، ج 4 ص 92. أحمد مختار العبادي ، نفس المرجع، ص 455 وما بعدها.

(6) سونيا هاو ، في طلب التاوبز، ترجمة محمد عزيز رفعت. ومراجعة د محمود النحاس. الكتاب رقم (98) من مجموعة الألف كتابه ص 94 - 95.

(7) سونيا هاو ، نفس المرجع، ص 131 - 132. بانيكار ، آسيا والسيطرة الغربية، ترجمة عبد العزيز جاويد القاهرة 1962، ص 29.

Kammerer : La Mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'antiquité, Essai d'hist. et géographie hist. T. II, p. 75

(8) شارل ديل ، الهندلية جمهورية أرستقراطية، ترجمة د أحمد عزت عبد الكريم، ود توفيق اسكندر، القاهرة 1948، ص 145. بانيكار ، نفس المرجع ، ص 19. أحمد مختار العبادي ، تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، بيروت 1972، القسم الثاني، ص 266.

وبهذا أخذ أمل البرتغاليين يزداد في امكان تحقيق أهدافهم الرئيسية. التي تمثلت في العمل على السيطرة على مواطن التوابل (9). وفرض الحصار الاقتصادي وخاصة على البحر الأحمر. كبداية أساسية لانتزاع احتكار تجارة الشرق من مصر. وحرمانها من المكاسب الكبيرة التي كانت تشكل الجزء الأكبر من اقتصادها الذي تعتمد قوتها عليه. والعمل على الاتصال بالحشة المسيحية. وتحقيق التعاون معها من أجل ضرب مصر عسكرياً من الخلف. والقضاء على المسلمين ومقدساتهم. مما يؤكد أن حركة الكشف البرتغالية كانت - في حقيقتها - إمتداداً للحروب الصليبية (10).

ولما كان كشف البرتغاليين عن أهدافهم في تلك المرحلة. من شأنه أن يثير مشاعر العداء ضدهم. ويهدد بالقضاء على جهودهم وآمالهم. ويعرضها لأخطار محققة. لهذا عمل دى جاما على معاملة أهالى المناطق التي يصل اليها بالحسن. ولم يلجأ الى العنف الا اذا اقتضت الضرورة ذلك. يتضح ذلك من بعض تصرفاته. فقد حدث أثناء تقدمه على الشاطئ الافريقى الشرقى. شمالاً. أن وجد قارباً عند موزمبيق. على متنه بعض الزنوج وأحد البحارة. ظنه البرتغاليون في بداية الامر من المغاربة. فلما اقتربت السفن البرتغالية. هرع الزنوج وألقوا بأنفسهم في البحر وفروا الى

(9) Ingham (Kenneth): A History of East Africa, ed. Longman, p. 6

Serjeant (R.B.): The Portuguese of the South Arabian Coast, (10) Osford, 1963, p. 2.

الساحل. أما البحار فقد تم نقله الى سفينة القيادة البرتغالية. حيث أحسن
دى جاما استقباله. واكتشف أن الرجل هندي. وليس عربيا مغربيا. وأنه
من أهل كمبای (Cambay) بالهند ويدعى دافان. وقد اتخذه دى جاما
مستشارا له. لأنه كان خبيرا بالتوابل ومن سماسرتها. وقد وافق هذا
الملاح على مرافقة البرتغاليين الى الهند. وتعهد بتزويدهم بحمولة من
التوابل نظير توصيله الى بلاده (11). وفي ميناء موزمبيق. كان وصول
الأسطول البرتغالي. في وقت كانت فيه أربع سفن محملة بالتوابل
وغيرها من بضائع الهند راسية في الميناء. فلم يتعرض البرتغاليون لها
بسوء. بل على العكس من ذلك. فقد استضاف دى جاما طاقم هذه السفن
الهندية. وقدمت لهم الأنبذة. التي قيل أن إقبالهم عليها كان كبيرا (12).
كما استجاب شيخ موزمبيق لطلب دى جاما. وزوده بإثنين من
المرشدين. الا أنهما تمكنا من الفرار والعودة عندما تأكدا أن البرتغاليين
من المسيحيين. مما أدى إلى استخدام البرتغاليين العنف ضد الأهلى (13).
ولهذا لم يغامر دى جاما بالرسو بأسطوله في منبسة عندما شك في
إحتمال قيام ملكها بتدمير سفنه وإغراقها إنتقاما لما فعله ضد أهالى
موزمبيق (14).

(11) سونيا هاو، نفس المرجع. ص 192 - 193.

(12) سونيا هاو، نفس المرجع. ص 193 - 195.

(13) Strandes (J.): The Portuguese Period in East Africa, trans. by Wal-
lwork, Nairobi, 1961, pp. 21 - 24.

(14) سونيا هاو، نفس المرجع. ص 195 - 196.

ولما وصل البرتغاليون بعد ذلك الى ميناء مالندى - الواقعة حاليا في كينيا - لقي دى جاما فيها ترحيبا من ملكها. خوفا أو ضعفا (15). فلما عزم على مغادرتها بعد عدة أسابيع. طلب من صاحبها إمداده بملاح. يرشده الى الهند. فاستجاب له الملك وأمده بملاح ماهر. قاد أسطولاه الى قاليقوط. فوصلها في مايو سنة 1498 (16).

وعلى عاتق هذا الملاح. ألقى البعض مسئولية وصول البرتغاليين الى الهند. وما ترتب على ذلك من نتائج. ولا شك أن هذا الحكم جاء غاية في القسوة. وهو بعيد كل البعد عن التفسير العلمى السليم. ذلك أن البرتغاليين تستروا - خلال تلك الفترة - بالواجهة التجارية. ولم يكشفوا عن أهدافهم الحقيقية. ولهذا كان من البهل عليهم العثور على من يتعاون

The History of Kilwa, ed. from an Arabic MS. Arthur Strong, (13 J.R.A.S.), London, 1895, pp. 397 - 428.

(16) جيان ، وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن إفريقيا الشرقية، نقله إلى العربية يوسف كمال. الطبعة الأولى 1927. ص 209، سونيا هاو ، في طلب التاويل، ص 197. كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافى العربى، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، 1963. القسم الثانى، ص 373. جورج فاضلو حوراني ، العرب والملاحة فى المحيط الهنقى، ترجمة د يعقوب بكر. القاهرة 1958. ص 237، أنور عبد العليم ، ابن ماجد الملاح، سلسلة أعلام العرب، العدد 63، مارس 1967. ص 52.49.48.28.27. الملاحة وعلوم البحار عند العرب، سلسلة عالم المعرفة، العدد (13)، يناير 1979. ص 127.126. جمال زكريا قاسم ، الأصول التاريخية للعلاقات العربية الإفريقية، القاهرة 1973. ص 70.

Strong : op. cit., pp. 397 - 428.

Ferrand : Introduction à l'astronomie nautique Arabe, Paris, 1928, pp. 183 - 184, Le Pilote Arabe de Vasco de Gama et les instructions nautique des Arabes au XVème siècle, Annales de Géographie, Paris, 1922, p. 292.

معه. طالما كانت معاملتهم حسنة. وتكفلوا باعطاء الأجر المناسب. وإذا كان البعض قد امتنع عن التعامل معه. أو لجأوا الى الهرب والفرار عندما اكتشفوا أنهم مسيحيون. فان ذلك لم يكن عند البعض الآخر سببا كافيا لانتهاج هذا المسلك معه. اذ لم تخل منطقة شرق افريقية أو الهند من المسيحيين الذين كانوا يعيشون جنبا الى جنب مع مسلمي تلك المناطق. ومن ناحية أخرى. فانه لو لم يتسیر لفاسكو دى جاما الحصول على الملاح المنشود. فلن يكون ذلك - بالطبع - نهاية للجهود البرتغالية. بل من المؤكد أن تلك المحاولات كانت ستستمر مهما كانت التضحيات. اذ كيف يقضى البرتغاليون ثمانين عاما دون كلل أو ملل في أعمال الكشف للسواحل الافريقية. معتمدين على أنفُسهم وخبراتهم البحرية وما اكتسبوه من خبرات تدريجية خلال عمليات الكشف حتى توصلوا الى الساحل الافريقى الشرقى - وهى مرحلة من أصعب المراحل - ثم يتوقفوا بعد ذلك. لمجرد امتناع المرشدين عن قيادة أسطولهم الى الهند ؟ وحتى لو سلمنا جدلا بإمكان مقاطعة الملاحين لهم. فقد كان في الامكان الاهتداء ببعض السفن المتجهة - في موسمها - الى تلك المنطقة. واقتفاء اثرها دون كبير عناء. أو اختطاف الملاحين واجبارهم على ارشادهم بالقوة.

والموضوع الذى نعرض له بالمناقشة في هذا المجال يتعلق بمحاولة التعرف على ملاح فاسكو دى جاما وجنسيته.

ويعتبر النهروالى. أول من أشار - من المؤرخين العرب - الى موضوع الملاح وحدد اسمه. قال ،

«وقع في أول القرن العاشر من الحوادث الفوادر النوادر. دخول الفرتقال (البرتغال) اللعين من طائفة الفرنج الملاعين الى ديار الهند. وكانت طائفة منهم يركبون من زقاق سبته في البحر. ويلجئون في (بحر) الظلمات. ويمرون بموضع قريب من جبال القمر... ويصلون الى المشرق. ويمرون بموضع قريب من الساحل في مضيق. أحد جانبه جبل. والجانب الثانى بحر الظلمات. في مكان كثير الأمواج لا تستقر به سفائنهم وتنكسر ولا ينجو منهم أحد. واستمروا على ذلك مدة. وهم يهلكون في ذلك المكان. ولا يخلص من طائفتهم أحد الى بحر الهند. الى أن خلاص منهم غراب الى الهند. فلا زالوا يتوصلون الى معرفة هذا البحر. الى أن دلهم شخص ماهر يقال له أحمد بن ماجد. صاحبه كبير الفرنج - وكان يقال له الى ملندى - وعاشره في السكر. فعلمه الطريق في حال سكره.

وقال لهم. ، لا تقربوا الساحل من ذلك المكان. وتوغلوا في البحر ثم عودوا. فلا تنالكم الأمواج. فلما فعلوا ذلك. صار يسلم من الكسر كثير من مراكبهم. فكثروا في بحر الهند... وصارت الامداد تترادف عليهم من البرتغال. فصاروا يقطعون الطريق على المسلمين أسرا ونهباً. ويأخذون

كل سفينة غصبا. الى أن أكثر ضررهم على المسلمين. وعم أذاهم على
السافرين» (17).

وعلى هذا النص اعتمد المستشرق الفرنسي جبريل فران
(G. Ferrand) فيما ذهب اليه. من أن أحمد بن ماجد العربي المسلم
هو الملاح الذي قاد أسطول فاسكو دي جاما من مالندى الى موطن
التوابل في قاليقوت (18). وبذلك حملة أصحاب هذا الرأي وزر ما ترتب
على ذلك العمل من نتائج ضد المصالح العربية والاسلامية (19). بعد أن
تمكن البرتغاليون من سرعة تثبيت وجودهم وسيطرتهم. ولم يتمكن
العرب من التصدي لهم. أو لمن جاء بعدهم من العناصر الأوربية الأخرى
أو منافستهم (20).

في حين ينفي آخرون تورط ابن ماجد المسلم التقى الورع في
معاونة البرتغاليين الصليبيين. ويستبعدون أن يتسبب ملاح عربي كبير

(17) البرق اليماني في الفتح العشاني - أشرف على طبعه أحمد الجاسر. الطبعة الأولى 1967
- ص 18 - 19. وقارن الشبلي اليماني ، السنا الباهر بتكميل النور السافر في أخبار
القرن العاشر. مخطوط رقم 2033 تاريخ تيمور بدار الكتب المصرية. ص 87. (فقط)
الرغم من أن الشبلي لم يشر إلى النقل عن النهر وإلى. إلا أنه يتضح بالمقارنة اعتماده
عليه والنقل حرفيا عنه).

Ferrand : Le Pilote Arabe de Vasco de Gama ; pp. 290 – 307, Art. (18)
Shihab Al-Din p. 368, in ENC. of Islam, vol IV.

(19) شومولسكي ، مقدمة كتاب (ثلاث أزهار في معرفة البحار لابن ماجد) ترجمة د محمد
منير مرسى. القاهرة 1969. ص 9.

(20) جورج فاضلو حوراني ، نفس المرجع. ص 237.

مثله في تسهيل تثبيت الوجود البرتغالي في المنطقة. والقضاء على الملاحة العربية في المياه الشرقية. وقد استند أصحاب هذا الرأي على عدم تعرض المصادر العربية المعاصرة للإشارة إلى ابن ماجد. سواء بالتصريح أو التلميح (21). إذ أن النهر والى (ت. 990هـ/1582م) متأخر كثيرا. ثم أنه لم يوضح المصدر الذي اعتمد عليه فيما أورده. يعزز ذلك أن المصادر البرتغالية التي أرخت لتلك الحوادث. قد نصت على غير ذلك. ولم تذكر شيئا عن اتصال فاسكو دي جاما بإبن ماجد.

وفيما بين الإثبات والنفي. أصبح موضوع ابن ماجد قضية. يتمسك كل طرف فيها برأيه ويتحمس له. في حين يحاول آخرون هدم القضية من أساسها. بانكار وجود ملاح عربي بهذا الاسم.

على أن الأمر ليس اجتهدا في توجيه اتهام باطل. أو نفي حقيقة ثابتة. وإنما المفروض أن تستهدف الدراسات والبحوث التاريخية الوصول إلى الحقائق المجردة. أو الاقتراب منها قدر المستطاع. مع تدعيم ما يتم التوصل إليه بالأدلة والبراهين. مع بيان الظروف التي أحاطت بالواقعة أو الوقائع. والأسباب التي أدت إليها. مما يضع الأمور في نصابها دون

(21) انظر: أنور عبد العليم، الملاحة وعلوم البحار عند العرب، ص 132. (حيث عدل عن رأيه السابق). قارن كتابه. ابن ماجد الملاح، ص 7، 51 - 52. (واعتبر أن موضوع قيادة ابن ماجد للأسطول البرتغالي، ما هو إلا أسطورة روج لها كل من جباريل فران والمستشرق الروسي تيودور شوموفسكي من بعده). ويقرر الدكتور عبد العليم، «بكثير من من الشك والاطمئنان بأن ابن ماجد لم يكن هو الدليل أو المرشد الملاحى لمراكب دي جاما. ولا لغيره من الأميرالات البرتغاليين».

أدنى خجل، ومهما كانت النتائج مؤسفة. إذ لا يجب أن يُنصب الاهتمام على نقاط معينة من التاريخ دون غيرها. كما أنه ليس من الضروري أن تكون الحوادث الهامة، أو ما يمكن وصفه بالجانب المشرق للتاريخ، هو وحده الذى يثير الاهتمام أو تقتصر الدراسات عليه. فالتاريخ بحوادثه المختلفة - المشرقة أو غير المشرقة أو المؤسفة - كل لا يتجزأ. عظة وعبرة. وليس الأمر مباراة أو مناظرة يجتهد كل طرف فيها باقناع الطرف الآخر - بالحق أو الباطل - بوجهة نظره. وفيما يتعلق بموضوعنا، فإنه لا يجب أن يبلغ الإشتطاط إلى حد إنكار وجود أحمد بن ماجد. إذ أنه من الواضح أن أصحاب هذا الرأي إنما يستهدفون تخلص العرب - ممثلين في ابن ماجد العربى المسلم - من تهمة قيادة الأسطول البرتغالى. وما يترتب على ذلك من آثار.

فابن ماجد، حقيقة واقعة لامراء فيها. فهو شهاب الدين أحمد بن ماجد بن محمد بن عمرو بن فضل بن دويك بن يوسف بن حسن بن حسين بن أبى معلق السعدى بن أبى الركائب النجدى (22) وهو وإن كان أصلاً من نجد الحجاز، إلا أنه ولد وشب في ظفار بعمان، وهو سليل أسرة عريقة في الملاحة، ضليعة في علوم البحار. فقد كان أبوه وجده من

(22) شومولسكى، نفس الدراسة، ص 77 - 78، 95، أنور عبد العليم، ابن ماجد الملاح، ص 12، الملاحة وعلوم البحار، ص 139، وانظر، محمد كرد على، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة 1950، ج 1 ص 339 (حيث لقب ابن ماجد بـ «البصري»).

Ferrand : Art. Shihab AL-Din Ahmad B.Madjid, p. 365.

الملاحين المشهورين (23)، وقد سجل والده تجاربه البحرية في مصنف ضخم أطلق عليه «الأرجوزة الحجازية»، في وصف الملاحة في البحر الأحمر. فعرف بـ «ربان البرين» (24) (أى العربى والافريقى للبحر الأحمر).

ولهذا، فلم يكن غريبا أن يبرع ابن ماجد، ويعلو نجمه في هذا المضمار، حتى أصبح فريد عصره في هذا الفن، وقد نيفت مؤلفاته على الثلاثين (25). فيها من التواريخ ما يثبت تواجده في ذلك العصر بالتحديد.

وهكذا حاز ابن ماجد شهرة كبيرة استمرت الى ما بعد عصره بقرون، فقد شاهد الرحالة الانجليزى ريتشارد بيرتون (26) (Richard F. Burton) عند رحيله من بندر المعلى في عدن سنة 1854، أن ملاحى عدن كانوا يقرأون الفاتحة على روح ابن ماجد كلما أقلموا

(23) كراتشكوفسكى، تاريخ الأدب الجغرافى العربى، القسم الثانى، ص 573.
Ferrand : Introduction a l'astronomie nautique Arabe, pp. 221-222,
L'élément Persan dans les textes nautiques Arabes des XVe et XVIe siècles, (J.A., vol. 204, 1924), pp. 197-209.

(24) كراتشكوفسكى، نفس المرجع والصفحة، أنور عبد العليم، ابن ماجد الملاح، ص 13.
Ferrand : Art. Shihab Al-Din, p. 365.

(25) شوموفسكى، الدراسة التاريخية، لكتاب (ثلاث أزهار)، ص 77، وانظر، أنور عبد العليم، نفس المرجع، ص 64، (حيث ذكر أن مؤلفات ابن ماجد بلغت الأربعين).

First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar, (26) (London, 1856, p. 3f.

منها إعترافا بفضلها (27)، إذ استمر الاعتماد على مصنفاته الى ما بعد ذلك. وأنه كان معروفا أيضا في الهند وجزر الملديف في النصف الأول من القرن التاسع عشر. فقد ذكر جيمس برنسب (James Prinsep) أنه كان يبحث عن بوصلة عربية، فلما أخفق في مساعاه، قدم له أحد أصدقائه الملديفيين رسما لها. انتزعه له من إحدى المخطوطات لابن ماجد، وقد فضل الناقوذة - الذي كان المخطوط في حوزته - قطع ورقة الخريطة، لأنه لم يكن يستطيع الاستغناء عن المخطوط أو التفريط فيه لأهميته (28).

هذا فيما يتعلق بإثبات حقيقة وجود شخصية ابن ماجد. أما فيما يختص بنفى قيامه بقيادة أسطول فاسكو دى جاما الى الهند، فإن أصحاب هذا الرأى يعتمدون - بالإضافة الى ما وجهوه من نقد لرواية النهروالى - على ما ذكرته المصادر البرتغالية من أن ملاح فاسكو دى جاما، كان ربانا مسلما من كجرات بالهند (29). تعرف عليه دى جاما في مالندى. وذكرت تلك المصادر أن هذا الملاح هو ، (معلم كانا

(27) كراتشكوفسكى ، نفس المرجع والصفحة. أنور عبد العليم ، نفس المرجع. ص 26.
Ferrand : Introduction a l'Astronomie Arabe, pp. 227-228, & Art.
Shihab ALDin Ahmad B. Madjid, p. 368.

(28) Ferrand : Art. Shihab AL-Din, p. 368.
(29) Barros : The Book of Duarte Barbosa, ed. M. Longworth Dames, Hakl.

Soc., 1921, 11, pp. 61 f. Pearce (F.B) : Zanzibar, The Island Metro-
polis of Eastern Africa, 1967, p. 59.

(Malem Cana) (30). أو (معلمو كاناكا Malemo Canaque (31) أو (كاناجا (Canage)) أو (كاناك (Kanak) (32). وأن هذا الربان هو الذى دل دى جاما. وأوصل سفنه الى ميناء قاليقوط الهندى. واستنادا على ذلك. يكون الملاح هنديا وليس عربيا. مما ينفى قيام أحمد بن ماجد بهذه المهمة.

غير أن هذه الألفاظ التى أطلقتها تلك المصادر على هذا الملاح. تبدو غامضة للوهلة الأولى. فكلمة (معلمو (Malemo) ، كلمة سواحيلية مأخوذة عن الأصل العربى (معلم) (33). وهى تعنى (الأستاذ). واستخدمت

(30) كراتشكوفسكى ، نفس المرجع. ص 563. شوموفسكى ، نفس الدراسة. ص 85 - 86. أنور عبد العظيم ، الملاحة وعلوم البحار. ص 127، 128، 134.

Joao da Barros : Decade Primeira de Asia (The, little ed. 1778), BK. IV., ch. VI. pp. 319 f, Pearce : op. cit., p. 97.

(31) كراتشكوفسكى ، نفس المرجع. ص 569. شوموفسكى ، نفس الدراسة. ص 86. ألدو مييللي ، العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى. ترجمة عبد العظيم النجار. ومحمد يوسف موسى. القاهرة 1962. ص 333. أنور عبد العظيم ، المرجع السابق. ص 126، 127، 128، 134. ابن ماجد الملاح. ص 48، 49.

Castanheda : Hitoria do descrobimento e Conquista da India Pelos Portuguezes 1833, BK. I, p. 41. Damiao de Goes : Chronica do Sernissimo Rei D. Manuel, Coimbral 1790, vol. I, ch. XXXVIII, p. 87. Ferrand : op. cit 183 f, Strandes : op. cit p 30, Ingrams (W.) : Zanzibar, its history and its People, (London, 1931) p. 97.

Kammerer : La Mer Rouge, p. 75. (32)

(33) كراتشكوفسكى ، نفس المرجع. ص 569.

Ferrand : cit., pp. 182 f, Le Pilote Arabe de Vasco da Gama, p. 292, n.2.

لدى ملاحى تلك الفترة بمعنى (الرئيس) أو (الربان) (34).
 أما كلمة (كانا) (Cana) أو (كاناكا) (Kanaka) ومترادفاتهما.
 فيذكر المستشرق الفرنسى فران (Ferrand) أنها كلمات مستخدمة في
 مليار. وهى ترجع الى الأصل السنسكريتى (Ganaka) أى
 (الحاسب) أو (المنجم) (35). وعلى ذلك يكون اصطلاح (معلمو كانا) أو
 (كاناكا) بمعنى الملاح أو الربان المتمرس في الملاحة الفلكية (36). أى
 الذى يسترشد بالنجوم (37).

وربما تكون الكلمة مأخوذة عن (جنك) (Junk) وجمعها
 (جنوك). وهو الاسم الذى عرفت به المراكب الصينية الضخمة (38). وعلى
 ذلك يكون المقصود ملاح أو ربان الجنك. وباعتبار أن تلك المراكب من
 أضخم المراكب العاملة في بحار الصين والهند ومياه جنوب الجزيرة

(34) شومولسكي، نفس الدراسة، ص 81.

(35) Ferrand : Art. Shihab AL-Din (Ency. of Islam) vol. IV, p. 368.

(36) كراتشكوفسكي، نفس المرجع، 369 - 370. ألدو مييلي، العلم عند العرب، ص 533. أنور

عبد العليم، ابن ماجد الملاح، ص 49. الملاحة وعلوم البحار، ص 127.

Ferrand : Le pilote Arabe de Vasco da Gama, p. 292, Kammerer :
 La Mer Rouge, p. 75.

(37) سونيا هاو، نفس المرجع، ص 197.

(38) الجنوثة سفن كبيرة ضخمة، ذات أربعة ظهور فيها البيوت (الغرف) والمصارى (غرف
 النوم) والغرف للتجارة. وهذا النوع من السفن مجهز بأثنى عشر قلعا. ونحو عشرين
 مجذافا كبيرا كالصواري. يجتمع على الواحد منها العشرة والخمسة عشر رجلا،
 ويجذفون بها وقلوبا صفيين متقابلين. وفي كل مجذاف حبلان عظيمان ويخدم في
 المركب الواحد ألف رجل. منهم ستائة من البحارة وأربعمائة من المقاتلة (انظر، ابن=

العربية، وشرق إفريقية، وأن ربان تلك السفن من شأنه أن يكون ذا خبرة كبيرة بالمياه الشرقية الى بلاد الصين (39). وإذا كانت الجنوك صينية

==بطوطة، تحفة النظار، القاهرة 1938، ج. ص 116، 157، 161، 162، درويش النخيلي،

السفن الإسلامية على حروف المعجم، طبعة جامعة الاسكندرية 1974 ص 29 - 30.

Kindermann (H.) : Schiff im Arabischen untersuchung Über Vorkommen und bedeutung der Termini, Zwickau, i. sa. 1934, pp. 20 f. Dozy (R.) : Supplément Aux Dictionnaires Arabes, (Reproduction de l'Édition Originale De 1881) Beyrouth 1968, T.I, p. 225.

(39) عرفت الجنوك الصينية طريقها - منذ زمن طويل - إلى عدن وغيرها من موانئ منطقتي جنوب الجزيرة العربية وشرق إفريقية، وشاركت غيرها من مراكب الهند والسند وكرمان وفارس وعمان في نقل السلع والبضائع من وإلى موانئ تلك المناطق (ابن الوردي، خريدة المجالب وفريدة الغرالب، القاهرة 1309 هـ ص 56، أبو الفدا، تقويم البلدان باريس 1840، ص 78، الدمشقي، نغمة الدهر في عجائب البر والبحر، ليبزج، 1923، ص 216) وكانت عدن تمثل حلقة الوصل، ومركز التبادل التجاري بين بلدان الشرق ومصر عبر البحر الأحمر. ونشطت الحركة التجارية نتيجة اهتمام سلاطين اليمن بها، مما كان له أعظم الأثر في ازدهار حركة التجارة العالمية في عدن والبحر الأحمر، وقد استمر الأمر على ذلك بصفة عامة حتى القرن التاسع الهجري (15م) فصع بداية القعد الثالث من ذلك القرن تغيرت سياسة سلاطين اليمن، وتمصفوا مع التجار، وأساءوا معاملتهم، واضطر المقيمون فيها من التجار إلى الفرار منها إلى جدة والهند ومليبار. تخلصا من تلك المظالم (بامخرمة، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر - مخطوط بمكتبة بني جامع بالاستانة رقم 88 مصور بدار الكتب برقم 167 تاريخ، ج 3، ص 1113، تاريخ ثغر عدن تحقيق أوسكار لوففرين، ليدن 1936 - 1950، ج 1 ص 12) وكان ذلك سببا لما قام به أحد تجار الهند من التوجه رأسا - ولأول مرة - إلى باب السند سنة 825 هـ / 1422م لتحقيق التعامل المباشر مع جدة، وبعد عدة محاولات، تكللت جهوده بالنجاح، بعد اقتناع السلطان برسباي وترحيبه بهذه الفرصة التي منحت له بالتعامل مباشرة مع تجار الشرق مما أدى إلى انقطاع وصول المراكب إلى عدن (بامخرمة، قلادة النحر، ج 3 ص 1103، الفاسي، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، القاهرة 1956، ج 3 ص 210، المقرئزي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق سعيد عاشور 1970 - 1972، ج 4 ص 681، 707 - 708، ابن شاهين الظاهري، كتاب زبدة كشف الممالك وبيان الطرق

الصنع. الا أن امتلاكها أو العمل عليها ليس قاصرا على الصينيين (40).
وأيا ما كان الأمر. فإن ما أطلقتها المصادر البرتغالية ليس اسما
لملاح فاسكو دى جاما. وإنما صفة لمهنته أو خبرته وتعريفها بها.

والمالك. تحقيق بولس رافيس. باريس 1894. ص 14. ابراهيم على طرخان ، مصر في
عصر المماليك الجراكسة. القاهرة 1959. ص 286. 288. أحمد دراج ، إيضاحات جديدة
عن التحول في تجارة البحر الأحمر منذ مطلع القرن التاسع الهجري محاضرات
الجمعية التاريخية. 1968. 187.

Lane-Poole : A History of Egypt in the
Middle Ages, London, 1936, p. 310, Wiet (G.) : Histoire de la
Nation

Egyptienne, T. IV, (L'Egypte Arabe) Paris, 1937, pp. 573-576).

وتحولت السفن مباشرة إلى جدة التي ازدهرت وارتفع شأنها وأصبحت بندرا عظيما.
واحتلت مكانة عدن التي تأثر مركزها التجاري. وتدهورت أحوالها. أما بالنسبة للمراكب
الصينية (الجنوك) فقد بعث ملك الصين سفارة إلى سلطان اليمن الناصر أحمد الرسولي
سنة 823 هـ / 1420 م لاقناعه بضرورة حسن معاملة التجار (الخزرجي ، المسجد
المسبوك - مخطوط - ص 585 - 586. ابن الديبع ، قرعة العيون في أخبار اليمن الميمون
- مخطوط - ورقة 111 أ. بغية المستفيد في أخبار زبيد - مخطوط - ص 78. يحيى بن
الحسين ، غاية الأمان في أخبار القطر اليمني - تحقيق سعيد عاشور. القاهرة 1968.
ص 65. وقد بلغ من ضعف عدن أنه لم يمكن تصريف حمولة سفينتين صينيتين سنة
835 هـ / 1432 م فاضطر ربانها إلى مرأسلة ناظر جدة الذي أذن له في الوصول
(المقريري ، السلوك ج 4 ص 872 - 873. ابن تغرى بردى ، النجوم الزاهرة . طبع دار
الكتب ج 14 ص 362.

De La Roncière (Ch) Le découverte de l'Afrique au Moyen Age.
Le Caire, 1925-27, T. 11, p. 118, Lewis (B.) : Egypt and Syria (The
Cambridge History of Islam,) Camb. 1970, vol. 1, p. 224).

لكانت تلك هي المرة الأولى التي وصلت فيها الجنوك الصينية إلى البحر الأحمر.
وبداية التعامل المباشر بين ميناء جدة والصين.

(40) ذكر ابن بطوطة «أن من أهل الصين من تكون له المراكب الكثيرة. يبعث بها وكلاؤه إلى
البلاهة ثم أشار إلى الجنوك الثلاث عشر التي كان يمتلكها صاحب قاليقوط. وكان وكيل =

وقد أخذ كراتشكوفسكى بما ذهب اليه قران (Ferrand) من تفسير ما أطلقته المصادر البرتغالية. من أن الملاح (مسلم من كجرات). أن ذلك لا يعنى جنسيته أو موطنه. وأن المقصود هو خبراته البحرية. النظرية والتطبيقية أو العملية الكبيرة. المتعلقة بصلته وارتباطه بالهند. من حيث كثرة تردده عليها. أما عن تلقيبه بالكجراتى. فربما لكون كجرات كانت مركزا لعملياته البحرية (41). وكنتيجة لهذا التفسير. فإن هذه الخاصية تنطبق على أحمد بن ماجد «رئيس علم البحر» علميا. ومأسد البحر» عمليا في تلك الفترة. لذلك رأى قران (Ferrand) أن ابن ماجد هو الذى أرشد دى جاما. وأوصله الى الهند. ويدعم رأيه - كما سبق أن ذكرنا - باعتماده على نص النهر والى الذى ذكر الاسم صراحة.

على أنه من أجل الوصول الى الحقيقة التاريخية. أو الاقتراب منها. نرى أن ذلك يستوجب العودة الى نص النهر والى. نتأمله كله. أو الجزء الأخير منه على الأقل. في محاولة للتعقق في فهمه وتحليله قدر الطاقة. فقد أشار هذا المؤلف الى المتاعب التى تعرض البرتغاليون لها. ثم استطرد موضحا ومؤكدا عجزهم عن التوصل لمعرفة الطريق الى الهند

== أحد هذه الجنوك رجل من أهل الشام يدعى سليمان الصفدي (تحفة النظار. ج 2 ص 117) كما أشار إلى أنه عندما أراد العودة من ميناء الزيتون بالصين إلى الهند وجد جنكا «الملك الظاهر صاحب الجاوة. أهله مسلمون» (نفس المصدر. ج 2 ص 172).

(41) كراتشكوفسكى ، نفس المرجع، ص 573.

Ferrand : Introduction a l'astronomie nautique arabe, p 228.
L'Element Persan dans les textes nautique arabes, p. 194.

وجعلهم أسرار الملاحة في هذه المياه. وأن الفضل إنما يرجع الى الملاح العربي أحمد بن ماجد فيما تحقق لهم من الوصول الى مواطن التوابل. وقال :

«فلا زالوا يتوصلون الى معرفة هذا البحر. الى أن دلهم شخص ماهر يقال له أحمد بن ماجد. صاحبه كبير الفرنج - وكان يقال له. الى ملندى - وعاشره في السكر. فعلمه الطريق في حال سكره. وقال لهم : لا تقربوا الساحل من ذلك المكان. وتوغلوا في البحر ثم عودوا. فلا تنالكم الأمواج. فلما فعلوا ذلك صار يسلم من الكسر. كثير من سفنهم».

ولا شك أنه من الضروري - قبل الخوض فيما حدده النهروالى عن ابن ماجد - تفسير أو نقد بعض النقاط. وتحديد مفاهيمها. مما يساعد على توضيح النص والوصول الى المعنى الحقيقى أو التقريبى الذى استهدفه المؤلف.

فقد حددت المصادر البرتغالية - كما سبق أن ذكرنا - أن فاسكو دى جاما تعرف على ملاحه في ميناء مالندى (42). في حين لم يشر النهروالى الى مكان هذا اللقاء. وأطلق - في نفس الوقت كلمة (الى ملندى) على كبير الفرنج. وهى كلمة تبدو غير عربية. الا أنها تشبه اسم المدينة. مما قد يشير نوعاً من الشك حول حقيقة هذه الكلمة عند النهروالى. لاحتمال وقوع خلط عنده بين اسم المدينة واسم القائد أو لقبه.

(42) انظر ما سبق.

الا أنه يمكن القول بأن المقصود فعلا بهذا التعريف هو (كبير الفرنج) دى جاما. وليس المدينة. فقد ذكر فران (Ferrand) أن كلمة (الى ملندى) أو (الأملىندى) ماهى الا تحريف للفظ البرتغالى (الميرانتى (Almirante) (43) الذى يقابل فى الانجليزية (Admiral) (44). أى أميرال أو أمير البحر. الا أن الاختلاف قد يبدو كبيرا بين كلمتى (الى ملندى) و (الميرانتى). غير أنه بالرجوع الى تاريخ كلوة، المعروف باسم «السلوة فى أخبار كلوة» نجد أنه عندما تعرض لذكر أخبار وصول البرتغاليين الى ميناء مالندى، يقول : «واسم ناخذاهم المرتى» (45). وعلى ذلك يكون المقصود فعلا بهذه الاشارة هو القائد البرتغالى. وكلمة (المرتى) وان بدت مختلفة ومحرفة عما ذكره النهروالى. الا أنها أقل تحريفا بالنسبة للفظ البرتغالى. وتتفق تحديدا ومعنى معه. مما يدل على أن الكلمة لم يقصد بها اسم المدينة. وانما كانت لقبا بحريا كان فاسكو دى جاما يحمله على ما يبدو.

(43) كراتشكوفسكى ، تاريخ الأدب الجغرافى ، ص 370 ، 371. شوموفسكى ، نفس الدراسة. ص 87. أنور عبد العليم ، ابن ماجد الملاح، ص 50 ، 52. الملاحة وعلوم البحار عند العرب، ص 128.

Ferrand : Introduction a l'astronomie nautique Arabe, pp. 188 f, Art. Shihab Al-din Ahmad B. Madjid (ENCY. of Islam) vol. IV, p. 362.

Lamb (N.J.) : Collins Portuguese Gem Dictionary, 1974. (44)

Strong : The History of Kilwa, pp. 396, 398, 427, 428. (45)

أما ما ذكره النهروالى عن ابن ماجد، وأن كبير الفرنج «عاشره في السكر» فانه وإن كان معروفاً أن كثيراً من البحارة، قد درجوا - في كل زمان ومكان - على شرب الخمر، إلا أنه نظراً لما هو معروف عن تدين ابن ماجد ومثانة خلقه وعفته - وهو ما يظهر جلياً في مؤلفاته (46)، فإن تهمة تعاطي ابن ماجد الخمر تكون مستبعدة، إذ قد يكون النهروالى قد وضعها لتبرير قيامه بتعريف البرتغاليين أسرار الطريق إلى الهند (47). كما أنه لا يعقل أن يتولى ابن ماجد قيادة الاسطول البرتغالى وهو في حالة سكر مستمرة، قرابة شهر من الزمان، وهي الفترة التي استغرقتها الرحلة من مالندى إلى قاليقوط (48).

وفيما يتعلق بما ورد في النص، من أن ابن ماجد «دلهم» إلى معرفة هذا البحر، بعد أن «صاحبه كبير الفرنج»، فإن كلمة (دل) هنا، لا تعنى قيادة سفنهم، بل هي بمعنى (أشار عليهم) أو (وضح لهم) ما كان مستغلقاً عليهم. أما كلمة «صاحبه»، فهي بمعنى (قربه) وأظهر المودة نحوه وعمل على اكتساب صداقته.

(46) انظر، أحمد بن ماجد، ثلاث أزهار، ص 18، 52، 68، أنور عبد العظيم، ابن ماجد الملاح، ص 52، الملاحة وعلوم البحار، ص 133.

(47) كراتشكوفسكى، تاريخ الأدب الجغرافى، ص 571.

Ferrand : Art. Shihab AL-Din, p. 362

(48) شوموسكى، الدراسة التاريخية، ص 86.

وان نظرة الى النص، لكافية لتأييد هذا التفسير. فكلمة «صاحبه» وضحا النهروالى بعد ذلك بكلمة «عاشره». أما كلمة دله أو «دلهم» فجعلها بمعنى «علمه» أو علمهم. يؤكد هذا التفسير ويدعمه ما أورده المؤلف نفسه، عندما حصر عمل ابن ماجد في القول دون القيادة، وهو ما يتضح من قوله. أن ابن ماجد، «قال لهم، لا تقربوا الساحل... وتوغلوا في البحر، ثم عودوا. فلا تنالكم الأمواج. فلما فعلوا ذلك، صار يسلم من الكسر كثير من سفنهم».

وبهذا يتحدد أن ما قام به ابن ماجد - طبقا لنص النهروالى - ينحصر في تعليم البرتغاليين الطريق قولا ووصفا. وليس عملا وقيادة. أى أن الأمر لم يتعد مجرد اسداء النصح وتقديم المشورة، وامدادهم بالمعلومات التي من شأنها تسهيل مهمة الوصول الى الهند.

وبهذه المناسبة، فانه لا بأس من وقفة عند موضوع السكر مرة أخرى. اذ لو صح ما أشار اليه النهروالى في هذا الصدد. لكان دليلا على رفض ابن ماجد التصريح بسر الطريق. وأنه لم يبيع به الا بعد أن أجبره دى جاما على شرب الخمر. أو أنه استطاع - عندما قدمها له - اقناعه بأنه ما هو الا شراب وطنى مفيد. فشربه ابن ماجد دون أن يدرك حقيقته. ربما لأن مذاقه لم يثر الشك في نفسه (49). فلما لعبت

(49) أشارت سونيا هاو، إلى أن دى جاما كان قد استضاف عند وصوله إلى موزمبيق بعض بحارة أطقم السفن التي كانت راسية في الميناء، ودعاهم إلى مأدبة على ظهر إحدى سفنه. ولقد لم لهم «أجود الأنبذة التي أقبل الضيوف عليها باستحسان» (في طلب التوازل -

الخير براسه وفقد سيطرته. أصبح من السهل على فاسكو دى جاما انتزاع السر منه.

واذا كان ابن ماجد قد أشار الى الافرنج (البرتغاليين) في مؤلفاته. وبالتحديد في «الأرجوزة. السفالية» (50). الا أنه لم يضمنها ما يمكن الاستناد اليه. أو الحكم بموجه بأنه هو الملاح الذى قاد الأسطول البرتغالى. أو حتى مجرد الاتصال بفاسكو دى جاما. الا أنه ليس من المستبعد أن يكون قد قام بزيارة للأسطول البرتغالى في ميناء مالندى. لسبب أو أكثر مما يلى :-

1 - قد تكون الزيارة استجابة لدعوة دى جاما. الذى عمل خلال تلك الرحلة على توطيد أواصر الصداقة مع الوطنيين. أو أطقم السفن التى يجدها في الموانئ التى يرسو بأسطوله فيها. فكان يدعو سلاطين أو حكام تلك الموانئ. وأطقم السفن الراسية فيها. فيحتفى بهم ويكرمهم (51). ويعمل على التقرب اليهم - وهى سياسة سار البرتغاليون عليها خلال تلك المرحلة - من أجل إدخال الطمأنينة في نفوس من يتعامل معهم في تلك المناطق. واكتساب ثقتهم وضمان عدم التعرض لمقاومتهم. مما يساعد على تسهيل مهمته.

ص 193) مما يدل على أن مذاقها لم يكن مأثولاً لديهم. أو أنه كان مقبولا. مما يبرر ما قد يكون من إقبال ابن ماجد عليها - إذا كان ذلك قد حدث فعلا - دون أن يشك في أمرها. (50) أحمد بن ماجد ، ثلاث أزهار. ص 40.42.44.45.47. أنور عبد العظيم ، ابن ماجد الملاح. ص 96. الملاحة وعلوم البحار. ص 134 - 135. (51) سونيا هاو ، في طلب التوابل. ص 193 - 194.

2 - أو أن الزيارة كانت مجاملة من ابن ماجد لصديقه ملك مالندى الذى رحب بالبرتغاليين (52) خوفا أو ضعفا (53). أو أن ملك مالندى كان يهدف الى توطيد العلاقات معهم. لا مكان الاستفادة منهم صد عدوه ملك منبسة. ولهذا طلب من دى جاما المرور بمالندى عند عودته من رحلة الهند (54) ليبحث معه وفدا رسميا الى ملك البرتغال للتحالف معه (55) ولهذا كان على ابن ماجد أن يجامل ملك مالندى. ويستجيب له في الاتصال بالقائد البرتغالى.

3 - أو كانت مقابلة ابن ماجد لدى جاما. بتكليف من ملك مالندى أو استجابة لرجائه. من أجل تخليص أحد أقرباء ذلك الملك. الذى كان دى جاما قد اختطفه واحتجزه رهينة الى أن يدبر له الملك من يمدّه بالمعلومات التى تساعد على الوصول الى الهند (56).

(52) سونيا هاو ، نفس المرجع. ص 196.

(53) The History Of Kilwa, pp. 397, 428.

(54) Strandes : The Portuguese Period in east Africa, pp. 30,32.

(55) جيان ، وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن إفريقيا الشرقية. ص 209. (وقيل بأنه عندما عاد دى جا من رحلة الهند إلى مالندى. طلب منه ملكها السماح لاثنتين من المرشدين بمرافقته إلى البرتغال لانتاج الفرصة لهما لدراسة الشاطئ وملاحظة معالمه. ليتمكنوا من مساعدة من يأتي من البرتغاليين بعده. فاستجاب له دى جاما) سونيا هاو ، نفس المرجع ، ص 203 (ذلك أن الصداقة كانت قد توطدت بين القائد البرتغالى وملك مالندى. وكان من بين الهدايا التى أعدها ملك مالندى كتلة من العنبر النمد طولها أكثر من متر وعرضها كعرض خاصرة الرجل وتبادل دى جاما الهدايا معه. وقدم له عشرة صناديق ، وهي معظم السلع والهدايا التى كان قد أعدها قبيل رحلة الطواف حول طريق رأس الرجاء الصالح. ولم يكن قد تصرف فيها) سونيا هاو ، نفس المرجع والصفحة.

(56) انظر. أنور عبد العليم ، ابن ماجد الملاح. ص 52.

4 - أو أنه وافق على الاجتماع بفاسكو دي جاما - كما يقول شوموفسكى نقلا عن فران (Ferrand) وقبل التعاون مع البرتغاليين نظير مكافأة مجزية (57) بالإضافة الى حرصه على ارضاء ملك مالندى. من أجل ضمان استمرار العلاقات الطيبة معه (58). الا أنه يمكن الرد على موضوع الأجر - على ضوء ما تقدم - بأنه يتعلق بالملاح الذى توجه فعلا مع البرتغاليين الى قاليقوط.

وأيا ما كان سبب تلك الزيارة، فلا شك أن حديثا دار - عن طريق مترجم برتغالى ممن يجيدون العربية - بين القائد البرتغالى وابن ماجد حول الآلات الملاحية التى كان البرتغاليون يستخدمونها. أو تلك التى كانت مستعملة فى البحار الشرقية. وأن الحديث تطرق بالضرورة الى الموضوع الأساسى وهو كيفية الوصول الى الهند. «فعلمه الطريق» وقال لهم. « لا تقربوا الساحل... وتوغلوا فى البحر. ثم عودوا فلا تنالكم الأمواج. فلما فعلوا ذلك صار يسلم من الكسر كثير من سفنهم. وبهذا تنتهى مهمة ابن ماجد عند حد تقديم تلك المعلومات القيمة لفاسكو دي جاما.

وإذا كنا قد توصلنا بعد هذه الدراسة التحليلية. الى هذه النتيجة الجديدة. فانه تبقى لدينا نقطتان ينبغى استيفاءهما.

Strandes : op. cit., p. 30.

Ferrand : Art. Shihab AL-Din B. Madjid, p. 362.

(57)

(58) شوموفسكى : نفس الدراسة التاريخية، ص 140 هامش 30، 31. Strandes : op. cit., p. 30.

أولاهما . - لماذا اقتصر ابن ماجد على تقديم المشورة لفاسكو دى جاما ؟ وما هى أسباب عدم قيامه بقيادة الأسطول البرتغالى الى الهند بنفسه ؟.

وثانيتها . - من هو الملاح الذى استعان به القائد البرتغالى. وتولى القيام بهذه المهمة ؟.

ففيما يتعلق بالنقطة الأولى، فانه يمكن القول بأن ابن ماجد كان موجودا في مالندى وقت وصول البرتغاليين اليها. أو أنه جاءها أثناء تواجدهم في مينائها. ومن ناحية أخرى، فانه اذا كان قد وصلها باعتباره مرشدا لبعض السفن التجارية، فمن المعروف أن قواعد وأصول الملاحة تقضى بمسئولية الربان الكاملة عن سفينته وحمولتها. بالاضافة الى ضرورة المحافظة على أرواح طاقمها وركابها. وضمان وصول كل ذلك بسلام الى الميناء المقصود. كما أن الربان هو آخر من يتخلى عن سفينته، ومن أهم واجباته ألا يتركها حتى الرmq الأخير (59). قال بزرگ بن شهریار، «نحن الملاحين نصعد على ظهر السفينة، وبهذا ترتبط بها حياتنا ومصيرنا، فاذا نجت السفينة نجونا، واذا هلكت هلكنا معها» (60).

(59) شومولسكى ، نفس الدراسة التاريخية ص 79، أنور عبد العليم ، الملاحة وعلوم البحار ص 216 - 217.

(60) كتاب عجائب الهند بره وبحره وجزائره، نشر النص العربى P.A. Vander Lith ترجمه للفرنسية L'Marcel Devic, Leyde. 1883-1886,p.

والمعلم (أى المسئول عن قيادة السفينة، أو الربان) هو كالامام، ولا يمكنه أينما كان، أن يحصل على إذن بترك السفينة (61).

وهكذا فإن تخلى ابن ماجد عن سفينته وترك قيادتها، وانتقاله لقيادة الأسطول البرتغالى لهما يتنافى مع قواعد وأصول الملاحة.

أما اذا كان تواجد ابن ماجد في مالندى بغير سفن، فقد يكون نازلا في ذلك الوقت ضيفا على صديقه ملك مالندى، ومن المحتمل في تلك الحالة أن يكون قد اعتزل الارشاد، ولهذا فإن قراره بعدم قبول القيام بالسفر مع البرتغاليين وقيادة سفنهم، قد يرجع الى أنه اكتشف أنهم مسيحيون، وأنه شك في نواياهم - لأنهم لم يكونوا حتى ذلك الوقت قد أعلنوا عن أهدافهم - ولهذا كان من السهل عليه الاعتذار بكبر سنه وعدم قدرته على القيام بهذا العمل، لأنه كان قد تجاوز الستين من عمره (62).

أما بالنسبة للنقطة الثانية والأخيرة في هذا المجال، والمتعلقة بالملاح الذى شارك فاسكو دى جاما رحلته الأولى الى الهند، فربما كان أحد مساعدى ابن ماجد، أو غيره ممن تصادف وجوده في مالندى، وأنه اضطر الى تقديمه أو ترشيحه ليتولى القيام بدله بتلك المهمة من أجل التخلص من البرتغاليين الذين لا بد وأنهم أصرروا على الاستعانة به شخصيا، ولا شك أنه اختلق المعاذير حتى قبلوا البديل، مكتفين من ابن

(61) Ferrand : Introduction a l'astronomie nautique Arabe, pp. 182-183.

(62) انظر، أنور عبد العليم ، ابن ماجد الملاح، ص 17، الملاحة وعلوم البحار، ص 141.

ماجد بما أسداه لهم من معلومات أساسية. سهلت لهم عملية متابعة ما قام به ذلك الملاح الذى انتهت مهمته الملاحية بالوصول بهم الى الساحل الغربى للهند عند قاليقوط.

ويبدو أن ذلك الملاح لم يكن على درجة كبيرة من الكفاءة. أو لم يكن متمرسا في الملاحة بين شرق افريقية وقاليقوط مباشرة. وأن اعتماد البرتغاليين كان مركزا على المعلومات التى أمدهم بها ابن ماجد. يؤيد ذلك ما ذكرته المصادر البرتغالية من أن ملاح مالندى قال - عندما أشرفت السفن البرتغالية على الساحل الهندى عند قاليقوط - ، «لو أن فنى لا يخدعنى. أمامنا ذى دولة قاليقوط» (63). وهى عبارة محاطة بظلال من الشك وعدم التأكد. لا يعقل أن تصدر من مثل ابن ماجد الذى كان وائد عصره في الملاحة عملا. وصاحب أشمل وأكمل موسوعة ملاحية. اعتمد في تأليفها على خبراته الشخصية العملية بصفة خاصة.

ومما يدل على أن ملاح فاسكو دى جاما لم يكن عربيا. ما ورد صريحا في المصادر البرتغالية. التى أشارت الى زيارة للأسطول البرتغالى بميناء مالندى. قام بها جماعة من التجار الهندوس ومعهم أحد مسلمى كجرات. أطلقت تلك المصادر عليه إسم (معلمو كانا Malemo Cana) (64) أو (معلمو كاناكا Malemo Canaque) (65). وقد وجد دى

(63) انظر. شومولسكى : نفس الدراسة التاريخية. ص 140 هامش 49.

(64) Joao da Barros : op. cit. pp. 319 f.

(65) Castanheda : op. cit., p. 41, Damiao de Goes : op. cit., p. 87.

جاما في ذلك الرجل بغيته فاتفق معه على قيادة الأسطول وارشاده الى الهند. ومما يذكر أن هذا الملاح أخبر القائد البرتغالي بأن بحارة كمباي - شأنهم في ذلك شأن جميع بحارة الهند - يسترشدون بالنجوم في رحلاتهم البحرية (66). ومن الملاحظ أن الحديث لم يتطرق الى الملاحين العرب. واقتصر على أخبار الملاحة عند الهنود. ولو كان ذلك المرشد عربيا لتضمن حديثه - الذي نقلته تلك المصادر - ما يدل على ذلك.

وعلى الرغم من اعتراف المستشرق الفرنسي فران (Ferrand) أنه ليس للمصادر البرتغالية مصلحة في اخفاء حقيقة أمر ذلك الملاح. الا أنه يعجب في نفس الوقت لكون ما روته يناقض ما يعتقد. استندا لتفسيره لنص النهروالي من أن الملاح الذي قاد البرتغاليين هو الملاح العربي أحمد بن ماجد وليس ملاح كجرات المسلم معلمو كانا (Cana) أو (Canaque) (67).

ويعتمد شوموفسكي على ما توصل اليه فران (Ferrand) . ويزيد عليه باتهام المصادر البرتغالية بالجهل نسبتها الملاح الى أصل هندي (68).

66 شوموفسكي ، نفس الدراسة التاريخية، ص 319.85 Joao da Barros : op. cit., pp.

67 Ferrand : Art. Shihab AL-Din, pp. 362 f.

68 شوموفسكي ، نفس الدراسة التاريخية، ص 78.

على أنه يمكن القول بأن فران (Ferrand) ومن هذا حذوه، كانوا متأثرين بدوافع سياسية كشف شوموفسكى نفسه عن جانب منها عندما تطرق الى أسباب الاهتمام بموضوع الملاحة في المحيط الهندي، ففي دراسته التاريخية التي ألحقها بتحقيقه لكتاب «ثلاث أزهار في معرفة البحار» لابن ماجد والتي انتهى من تجهيزها سنة 1947 أى عقب الحرب العالمية الثانية، حيث قال، «وقلما راودنا حتى الآن التفكير في هذا الجانب من الثقافة العربية، فالمحيط الهندي بعيد عنا. ولم يكن لنا به اهتمام مطلقا، وغالبا ما كانت صورته التي وصلت إلينا قائمة على أساس متزن من البحث العلمى، احتجبت فيه العناصر الشعرية». ويستطرد شوموفسكى متهما الفرنسيين بقوله، «وقد أخذ المبادرة منا فران (Ferrand) وزملاؤه من العلماء الممثلين للامبراطورية الفرنسية، والذين ساعدوا على تغفل نفوذها الى الشرق. وعلمنا يحركه غرض نبيل نحو شعوب الشرق، ويجب أن نسمع صوته، ونعلى كلمته في مجال أدب الملاحة العربية» (69).

ويلقى هؤلاء التبعة على ابن ماجد، ويتخذ شوموفسكى مما ذكره ابن ماجد من اشارات لآخبار البرتغاليين في «الأرجوزة السفالية» دليلا على صحة تفسير فران Ferrand لنص النهروالى من أن ابن ماجد هو الذى تولى مهمة ارشاد البرتغاليين، الذين يعتبر ذكره لهم في تلك

(69) نفس الدراسة التاريخية، ص 76 - 77.

الأرجوزة من باب «تأنيب ضميره المر لما شاهده من سياسة البرتغاليين» (70). ذلك أن الوجود البرتغالي أثار فيه شعورا بالمرارة (71). لأن ما حدث أدى الى فتح باب الاستعمار على مصراعيه، وكان «بداية الاستعباد الاستعماري لشعوب الشرق» (72).

إلا أنه على ضوء ما سبق من تفسيرنا الجديد لنص النهروالي، اتضح أن فران Ferrand ومن أخذ عنه، قد حملوا هذا النص فوق طاقته بكثير. كما رفضوا ما أورده المصادر البرتغالية دون الاستناد الى أدلة قاطعة أو مقنعة لتبرير هذا الرفض. إذ ليس من المقبول شكلا أو موضوعا أن يصل الشك في تلك المصادر، دون سند، الى هذا الحد. ذلك أن تلك المكاتبات كانت في حقيقتها تسجيلا لواقع. ولهذا كانت بمثابة المرشد والمعين للرحلات التالية، ولو كانت تتضمن أخبارا أو معلومات خاطئة لحدث مالا يحمد عقباه. ولمنيت الكشف البرتغالية - في المياه الهندية - بانتكاسات شديدة. لاعتمادها على معلومات غير صحيحة. ولكن الوقائع تثبت أن كل رحلة استفادت من التجارب والخبرات السابقة لها. وأن كل قائد بنى على ما أسه سابقوه، مما يدل على صحة معلومات تلك المصادر.

(70) المرجع السابق، ص 114.

(71) المرجع السابق، ص 113.

(72) المرجع السابق، ص 9، وانظر، جورج فاضلو حوراني، نفس المرجع، ص 237.

وفيما يتعلق بالملاحين الذين استعان البرتغاليون بهم، فقد وردت بشأنهم اشارات متفرقة. ذلك أنه كلما تقدم البرتغاليون الى منطقة جديدة في المياة الشرقية، كان رائدهم البحث عن ملاح خبير بها. وركزت المدونات البرتغالية على ذكر جنسية الملاحين في أغلب الأحيان، وقلما ذكرت اسمه. كما حرصت على صحة تلك المعلومات. ونعرض - فيما يلي - لبعض الأمثلة المؤيدة لذلك . -

فبعد نجاح دى جاما في الدوران حول افريقية، عثر على الملاح الهندي (دافان) (73) بالقرب من موزمبيق، ولم تتخرج المصادر البرتغالية من التصريح بما كان معتقدا في بداية الأمر. من أن الملاح مغربي (أى عربى)، ثم تبينوا أنه هندي من كمباى. فأشاروا الى ذلك وذكروا اسمه. وفي موزمبيق، أمدهم سلطان الجزيرة بمرشد أوصلهم الى مالندى (74)، ولم تشر تلك المصادر الى اسمه أو جنسيته.

وعندما وصل بيدرو الفاريز كبرال (Pedro Alvarez Cabral) الى موزمبيق سنة 1500م حصل على مرشد للاستعانة به في الوصول الى مالندى. لم تشر المصادر البرتغالية الى اسمه أو جنسيته. في حين ذكرت أنه حصل في مالندى على اثنين من المرشدين من أهل كجرات - لم تذكر اسمهما - وذلك لارشاد أسطوله الى قاليقوط (75).

(73) سونيا هاو ، نفس المرجع، ص 192 - 193.

(74) المرجع السابق، ص 195 - 196.

(75) أنور عبد العليم ، ابن ماجد الملاح، ص 45، الملاحة وعلوم البحار، ص 123.
Kammerer : La Mer Rouge, T. 11, p. 92.

وعندما هاجم دالبوكيرك (d'Albuquerque) جزيرة سقطرة سنة 1507. ذكرت تلك المصادر أنه أمسك ملاحا عربيا من هرمز اسمه عمر. واستولى منه على خريطة ملاحية هامة. من تصميمه. لشواطئ جنوب الجزيرة العربية والخليج (76).

وعندما وصل دالبوكيرك الى جزائر ملوك. استعان بواحد من تجار جاوه. لم تذكر المصادر اسمه ليعلم البرتغاليين طريقة التعامل مع أهالي هذه الجزر (77).

وفي سنة 1513 استعان دالبوكيرك بمرشد هندي - كان قد أسره من ميناء شول - لم تذكر المصادر اسمه. وقد تولى ذلك الملاح مهمة ارشاده من جزيرة سقطرة الى عدن (78).

وعندما أراد دالبوكيرك اكتشاف الخليج الفارسي سنة 1514. استعان بمرشدين من هرمز. لم تذكر المصادر اسماءهم (79). أما الملاح الذي قاد دالبوكيرك عبر المحيط في طريق عودته من الهند الى موزمبيق. فكان عربيا ولم تشر تلك المصادر الى اسمه (80).

(76) انظر، أنور عبد العليم ، ابن ماجد السلاج، ص 57 الملاحة وعلوم البحار، ص 136.
Kammerer : op. cit. p. 82.

(77) سونيا هاو ، نفس المرجع، ص 220.
Kammerer : op. cit. p. 185.

(78) Danvers : The Portuguese in India, being a history of the rise and decline of their Eastern Empire, London 1894, vol. I, pp. 303 f,
Kammerer : op. cit., p. 206.

ولما توجه لوبو سواريز (Lopo Soares) في حملته على البحر الأحمر سنة 1517، وكان قد تمكن من توطيد علاقاته بالأمير مرجان الظافرى - حاكم عدن من قبل السلطان الطاهرى الظافر عامر الثانى - أبدى هذا الحاكم استعداداً لارضاء البرتغاليين وتلبية رغباتهم. حتى أنه عرض مفاتيح البلد على القائد البرتغالى. ولكن ذلك القائد كان قد ركز اهتمامه وقتئذ على تحقيق مفاجأة الاسطول المصرى في مياه جدة. ولذلك اكتفى بطلب مرشدين لقيادة أسطوله في البحر الأحمر. فبادر حاكم عدن على الفور بالاستجابة اليه وتلبية طلبه. وأمدّه بأربعة من أكفأ المرشدين (81). لم تذكر المصادر البرتغالية جنسياتهم أو أسمائهم. أما المصادر اليمنية، فإنها وإن لم تحدد عددهم أو أسماءهم. إلا أنها ذكرت أنهم من أهل الشام. وأن الأمير مرجان سلمهم للبرتغاليين. وأكرهم على العمل في الاسطول البرتغالى بالقوة «كفاية لشر الفرنج (البرتغاليين)» (82).

وهكذا يتضح من تلك الأمثلة، أن تركيز المصادر البرتغالية، كان منصبا - فيما يتعلق بالمرشدين الذين استعان البرتغاليون بهم - على ذكر جنسياتهم أكثر من الاهتمام بأمر أسمائهم.

Kammerer : op. cit. p. 105.

(81)

Kammerer : op. cit. , pp. 266 f.

(82) با مغرمة ، فلادة النحر في وفيات أعيان الدهر. مخطوط رقم 88 بمكتبة بنى جامع بالاستانة، مصور بدار الكتب المصرية تحت رقم 167، لوحة 1205.

وعلى ذلك يمكن الأخذ بما ذكرته المصادر البرتغالية، من أن ملاح فاسكو دى جاما كان ملاحا هنديا. خاصة وأن تلك المصادر لم تكتف بنسبته الى الهند بصفة عامة. اذ لو حدث ذلك، فربما كان في ذلك نظر. الا أن الأمر لم يقتصر على ذلك، أو على أنه من كجرات، بل بالتحديد من إحدى مذنبا وهي كامبى (83). مما يدل على الدقة. خاصة وأن الذين أنيط بهم مهمة تسجيل تلك الأحداث انما دونوا ما شاهدوه دون أن يكون لهم حق الحذف أو الاضافة أو التغيير أو التبديل. حتى اذا ما اتضح خطأ ما دونوه. لم يحذفوه. وعادوا الى ذكر ما تبين لهم صحته طبقا للواقع.

أما فيما يتعلق بما أطلقته المصادر البرتغالية. من أن ذلك الملاح هو (معلمو كانا (Malemo Cana) أو (معلمو كاناكا (Malemo Canaque) وأن ذلك ليس اسما له. فيبدو أن البرتغاليين اكتفوا بتعريف الملاح بصفته. باعتباره ربان سفن (الجنك (Junk) الصينية الضخمة. ومن أصحاب الخبرة البحرية الكبيرة بالمياه الشرقية الى الصين. أو لكونه خبيرا بالملاحة الفلكية. طبقا للتفسير السنسكريتي للفظ (Canaque) وهو ما استلقت أنظارهم باعتبار ذلك أسلوبا جديدا عليهم. مما جعلهم

يهتمون بإطلاق هذا المصطلح، الذي أصبح علما عليه، وبذلك لم يعد اسمه يشكل لديهم أهمية تذكر. اذا ما قورن بصفته كملاح يستخدم النجوم في العمليات الملاحية، أو كربان لأضخم السفن العاملة في تلك المناطق وقتئذ.

ونخلص من ذلك كله الى التوفيق بين الروايات، وإثبات صحة ما أوردته المصادر، عربية كانت أم برتغالية.

فطبقا لرواية النهروالى ينحصر دور ابن ماجد في إسداء النصح وتقديم المشورة للقائد البرتغالى فاسكو دى جاما، وامداده بالمعلومات التى تساعد على سلامة سفنه، وتعليمه الطريق قولا ووصفا، وليس عملا وقيادة.

أما الملاح الذى قام بمهمة إرشاد الأسطول البرتغالى الى الهند، فهو ذلك الملاح المسلم الذى أشارت المصادر البرتغالية إليه، وذكرت أنه من مدينة كمباى بإقليم كجرات بالهند، وإن أغفلت تلك المصادر اسمه، إكتفاء بصفته كملاح متمرس في الملاحة الفلكية، أو كقائد للسفن الصينية الضخمة العابرة للمحيطات.

د. محمد عبد العال أحمد

القاهرة

المصادر والمراجع :

أولا ، العربية :

- ابراهيم على طرخان (دكتور) ، مصر في عصر المماليك الجراكسة القاهرة 1959.
- أحمد دراج (دكتور) ، المماليك والفرنج في القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى القاهرة 1961.
- ايضاحات جديدة عن التحول في تجارة البحر الأحمر منذ مطلع القرن التاسع الهجرى محاضرات الجمعية التاريخية المصرية، 1968.
- أحمد بن ماجد ، ثلاث أزهار في معرفة البحار، تحقيق ونشر تيودور شومولسكى، ترجمة وتعليق د. محمد منير مرسى، القاهرة 1969.
- أحمد مختار العبادى (دكتور) ، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، 1968. تاريخ البحرية الاسلامية في مصر والشام، بالاشتراك مع الدكتور السيد عبد العزيز سالم، بيروت 1972.
- ألدو مييلى ، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمى، ترجمة عبد الحليم النجار، ومحمد يوسف موسى، القاهرة 1962.
- أنور عبد العليم (دكتور) ، ابن ماجد الملاح، سلسلة أعلام العرب العدد 63، مارس 1967.
- الملاحة وعلوم البحار عند العرب سلسلة عالم المعرفة العدد 13 يناير 1979.
- هانيكار ، آسيا والسيطرة الغربية، ترجمة عبد العزيز جاويد، 1962.
- بزرگ بن شهريار ، كتاب عجائب الهند بره وبحره وجزائره، نشر النص العربى وترجم الى الفرنسية.
- ابن بطوطة ، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، القاهرة 1938.
- ابن تفرى بردى ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، طبعة القاهرة.
- جمال زكريا قاسم (دكتور) الأصول التاريخية للعلاقات العربية الافريقية، القاهرة 1975.
- جورج فاضلو حورانى ، العرب والملاحة في المحيط الهندى ترجمة د. يعقوب بكر، القاهرة 1958.
- جيان ، وثائق تاريخية وجغرافية وتجارية عن الفريقية الشرقية، ترجمة يوسف كمال، الطبعة الأولى 1927.
- الخزرجى ، المسجد المصبوك فيمن ولى اليمن من الملوك، مخطوط رقم 1265 ب بمكتبة بلدية الاسكندرية.

- درويش النخيلي (دكتور) ، السفن الاسلامية على حروف المعجم، طبعة جامعة الاسكندرية، 1974.
- الدمشقي ، نغمة الدهر في عجائب البر والبحر، ليبزج 1923.
- ابن الديبع ، قرة العيون في أخبار اليمن الميمون، مخطوط رقم 1355 تاريخ بدار الكتب المصرية.
- السلوى ، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1954.
- سونيا هاو ، في طلب التواهل، ترجمة محمد عزيز رفعت ومراجعة د. محمود النحاس، الألف كتابه رقم 98.
- شارل ديل ، البندالية جمهورية ارستقراطية، ترجمة د. أحمد عزت عبد الكريم ود توفيق اسكندر، 1948.
- ابن شاهين الظاهري ، كتاب كشف الممالك وبيان الطرق والممالك، تحقيق بولس راويس، باريس 1894.
- الشبلي اليمني ، السنا الباهر بتكميل النور السافر في أخبار القرن العاشر، مخطوط رقم 2033 تاريخ تيمور.
- القاسي ، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، القاهرة 1956.
- أبو الفدا ، تقويم البلدان، باريس 1840.
- كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة 1965.
- محمد كرد علي ، الاسلام والحضارة العربية، القاهرة 1930.
- با مفرمة ، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، مخطوط بمكتبة بنى جامع بالآستانة رقم 88، مصور بدار الكتب المصرية برقم 167 تاريخ.
- تاريخ ثغر عدن، تحقيق أوسكار لوفخرين، ليدن 1936.
- المقریزی ، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق د. سعيد عاشور، القاهرة 1970.
- النهر والى ، البرق اليماني في الفتح العشمانى، أشرف على طبعه حمد الجاسر، الطبعة الأولى 1967.
- ابن الوردي ، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، القاهرة 1309 هـ.
- يحيى بن الحسين ، غاية الأمانى في أخبار القطر اليماني تحقيق د. سعيد عاشور، القاهرة 1968.

المصادر باللغة الأجنبية :

- Barros : The Book of Duarte Barbosa, ed. M. Longworth Dames, Hakl. Soc. 1921.
- Castanheda : Historia do descobrimento e Conquist da India Portugues, 1883, BK. 1,
- Damio de Goes : Chronica do Sernissimo Rei D. Manuel, Coimbral, 1970, vol 1.
- Danvers : The Portuguese in India being a history of the rise and decline of their Eastern Empire, London, 1894.
- De la Roncière (Ch). : Le découverte de l'Afrique au Moyen Age, Le Caire, 1925-27.
- Dozy (R.) : Supplément Aux Dictionnaires Arabes, (Reproduction de l'Edition Originale De 1881), Beyrouth 1968.
- Ferrand : Introduction à l'astronomie nautique Arabe, Paris, 1928. Le Pilote Arabe de Vasco de Gama et les instructions nautiques des arabes au XVe siècle, Annales de géographie, Paris, 1922.
- Shihab AL-Din Ahmad B. Madjid (ENC. of Isl). L'élément Persan dans les textes nautiques Arabes des XVe et XVIe siècles (J.A.) vol. 204, 1924.
- Ingham (Kenneth) : A History of East Africa, ed. Longman.
- Ingrams (W.) : Zanzibar, its history and its People, London, 1931.
- Joao da Barros : Decada Primeira de Asia (The little ed. 1778), BK. IV, Ch. VI.
- Kammerer : La Mer Rouge, L'Abyssinie et L'Arabie depuis L'antiquité, Essai d'hist. et géogr. hist., 1929-1935.
- Kindermann (H.) : Schiff im Arabischen untersuchng Uber Vorkommen und bedeutung der Termini, Zwickau, i, sa, 1934.
- Lamb (N.J.) : Collins Portuguese Gem Dictionary, 1974.

Lane-Poole : A History of Egypt in the Middle Ages, London, 1936.

Lewis (B) : Egypt and Syria (The Cambridge Hist. of Islam) Camb. 1970.

Macro (E) : Yemen and the Western World Since 1571, London, 1968.

Pearce (F.B.) : Zanzibar, The Island Metropolis of Eastern Africa, 1967.

Richard F. Burton : First Footsteps in East Africa or an Exploration of Harar,

London, 1856.

Serjeant (R.B.) : The Portuguese off the South Arabian Coast, Oxford, 1968.

Stevenson : The Crusaders in the East, Cambridge, 1907.

Strandes (J.) : The Portuguese Period in East Africa, trans. by Wal-
lwork,

Nairobi, 1961.

Strong (Arthur) : The History of Kilwa, ed. from an Arabic MS.

(J.R.A.S), London, 1895.

Wiet (G) : Histoire de la Nation Egyptienne, T. 11, (L'Egypte
Arabe), Paris, 1937.

تَطَوُّرُ نِظَامِ الْحُكْمِ فِي قَرطاج

د. فوزي مكاوي

بقيت قرطاج ملء السمع والابصار لسبعة قرون تقريبا (814 - 146 ق.م). احتكرت التجارة والكشوف الجغرافية في الحوض الغربي للبحر المتوسط والمحيط الاطلنطي وكانت عاملا رئيسيا في إقرار السلم أو اشعال الحرب في العالم. كما كانت شريك القوى العظمى المعاصرة لها في تقرير مستقبل ذلك الزمان. وبالإضافة الى كل ذلك حكمت قرطاج امبراطورية بحرية وبرية واسعة شملت عدیدا من جزر البحر المتوسط وسواحل شمال افريقيا غرب النفوذ المصري فضلا عن شبه جزيرة أيبيريا وبعض سواحل افريقيا على المحيط.

هذه المدينة العظيمة سیرت شئونها بلا شك حكومة قدیرة نجحت في تحقيق حالة الرخاء للمدينة في اغلب سنوات حياتها. وكانت تلك الحكومة قادرة على مواجهة متطلبات الحكم في الداخل والمستعمرات وكانت ترسم سياسة المستقبل وصادقات الحاضر بالنسبة للدولة.

هذه الحكومة ضمت بلا شك عددا من المؤسسات وعديدا من الموظفين مثلها في ذلك مثل روما وغيرها. وقد أعجب بهذه الحكومة كثير من المفكرين الاغريق والرومان. فقال أرسطو ويظهر أن القرطاجيين ي نهجون في سياستهم منهجا حسنا. ويبزون غيرهم في كثير من شرائعهم» وذكر إراتستينس أن قانونهم كان حسنا الى حد لا يمكن معه اعتبارهم برايرة. أما بوليبيوس فأشار الى اعجاب جل المؤرخين بنظم قرطاج ويؤكد من ناحيته حسن انتظام أمورهم وشرائعهم الى عهد الحرب البونيقية الثانية (1).

ولكن البحث في هذا الموضوع تصادفه الصعوبات المعتادة التي يلاقيها كل من اقترب من التاريخ القرطاجي يستنطقه. فالمدينة دمرت والوثائق ضاعت والباقي من مصادرها الأدبية كتبه مؤرخو الأعداء الذين لا ينتظر منهم انصاف قرطاج فضلا عن ابراز مزايا حكومتها.

ومع ذلك فان هذه الصعوبات تحفز الباحث اكثر مما تحبط عزمه وهو يعلم مسبقا أن رسم صورة الحكومة القرطاجية وتطورها لن تحقق كل أغراضها ولن تكون الصورة بالوضوح الذي يتمناه. ويرى الباحث أن رسم صورة تلك الحكومة حتى ولو نقصتها بعض التفاصيل اسهام ضروري من أجل الوصول الى كتابة تاريخ قرطاج بقلم منصف محايد.

(1) اكسيل. اسطفان. تاريخ شمال إفريقيا القديم. ترجمة محمد التازي سعود. الكتاب الثاني الفصل الأول ص 235 (الترجمة غير منشورة. وقد استخدمتها بإذن شخصي من المترجم لله الشكر.

مصادرنا الادبية عن هذا الموضوع محدودة ومع ذلك فهي مشتتة ،
 فقرة هنا وسطر هناك. ويمكننا الاشارة في ذلك الى عدد من العبارات
 وردت عند هيرودوت (2) وبعض الصفحات عند بوليبيوس (3) الذي اخذ
 عنه ليفيوس (4) ودودورس الصقلي (5) وبعض المعلومات التي وردت
 عند تروك بومبي في ملخص جستينوس (6) له ويبدو أن بومبي نفسه
 أخذ عن تيمايوس. يضاف الى ما سبق ما ذكره أرسطو في كتاب
 السياسات عن الدستور القرطاجي في مجال مقارنته مع الدساتير
 الاغريقية الأخرى (7) يحد من أهمية هذه المصادر بالنسبة لموضوعنا
 تناولها للموضوع بصورة عمومية وبطريقة عرضية. يستثنى من ذلك
 أرسطو الذي أفرد عددا من الصفحات للحديث عن دستور قرطاج
 بالاضافة الى عدد من الاشارات المتفرقة في الكتاب. ويعيب هذه
 المصادر تعرضها لموضوع بونيقى بعيد عن خبرة مؤلفيها ومن ثم قدموا
 أوصافا لا تطابق تماما في كثير من الاحيان ما رأوه أو سمعوا عنه من
 مؤسسات ووظائف بونيقية. وأخيرا يلاحظ على هذه المصادر انها عرضت

Herodotus. the histories. penguin classics, 1954. (2)

Polybius. the histories. loebclassical library, 1977. (3)

Livy, the war with hannibal, penguin classics, 1965. (4)

Diodorus siculus, the history of..., loebclassical. library, 1946-63. (5)

Justinus. J. Historiae Philippicae. ed. Ruhl, 1888 (6)

أرسطو. السياسات. ترجمة الاب أوغطينس بربارة البوليسي. بيروت 1957. (7)

موضوع الحكومة القرطاجية كما لو كانت هذه الحكومة كيانا ثابتا لم يتغير منذ بداية حياة المدينة الى تدميرها.

يضاف الى المصادر الأدبية المصادر غير الأدبية ومن ثم نتجه الى الحفائر الأثرية في قرطاج والمناطق التي خضعت لنفوذها لعلها تساهم في القاء بعض الضوء على ما غمض من معلومات. الا ان مساهمة هذه الحفائر في ميدان بحثنا ما تزال محدودة رغم انها تقدم عددا من اسماء الوظائف والمؤسسات القرطاجية ولكنها لا تعطى أية معلومة عن طريقة تسييرها أو تطورها. كما يلاحظ على ما اكتشف من نقوش أنها لا تغطي الا القرنين الأخيرين من حياة المدينة.

وهكذا يجد الباحث نفسه أمام فجوات كثيرة في الدراسة فيضطر للاتجاه الى الاستقراء الحذر لمحاولة استكمال صورة الحكومة القرطاجية وتطورها في مراحل حياة المدينة. وفي هذا نلجأ الى المقارنة بين ما كان قائما في قرطاج والحكومات التي عرفتھا المدن التي نجت من التدمير لما تخلت عن حلف قرطاج. وكانت تلك المدن قد احتفظت ببعض مظاهر حياتها السابقة رغم وقوعها تحت السيطرة ثم الاستعمار الرومانيين.

مرت الحكومة القرطاجية بعدد من التطورات متوافقة في ذلك مع تطور ظروف المدينة ومن ثم عرفت قرطاج حكومة ملكية من بداية حياتها الى عام 370 ق.م وان لوحظ وقوع تطورات هامة في شكل تلك

الحكومة بعد استيلاء أسرة ماجون على الحكم في حوالى عام 530 ق.م بل ان حكم أسرة ماجون شهد هزائم وانتصارات حربية ألفت بظلالها على شكل الحكومة في داخل قرطاج.

ثم عرفت مرحلة جديدة من الحكم سيطرت الارستقراطية فيها على الحكومة سيطرة كاملة. وان عرفت قرطاج خلال الفترة الأولى من هذه المرحلة وجود بعض الملوك. أما الفترة التى فصلت بين نهاية الحرب البونيقية الاولى ونهاية الحرب البونيقية الثانية فقد عرفت سيطرة أسرة بركا على القيادة العسكرية فضلا عن امتداد نفوذهم على المدينة.

وقد تميزت فترة البركيين بضعف الارستقراطية التقليدية وتزايد مظاهر الديموقراطية.

امتدت الفترة الاخيرة الى هزيمة هانيبال في زاما عام 201 ق.م وهي في حقيقتها فترة سيطرة رومانية خضعت فيها الحكومة القرطاجية للتدخل الخارجى الذى انتهى بتدمير المدينة.

اشتملت الحكومة القرطاجية على عدد من الوظائف والهيئات. وقد تعرضت هذه الوظائف وتلك الهيئات لكثير من التغيرات في طبيعة الوظيفة وسلطاتها بل وفي بعض الأحيان شمل التغير اسم الوظيفة نفسها. وفيما يلى أقدم دراسة لكل وظيفة ولكل هيئة في الحكومة

القرطاجية مع اثبات ما اعتراها من تغير خلال الفترات التاريخية التي سبقت الإشارة إليها.

أولا : رئاسة الدولة القرطاجية (الملوك ثم القضاة)

تشير مصادر عدة الى وجود ملوك قرطاجيين. فأسطورة نشأة قرطاج تتحدث على إيليا كملكة على المدينة. كما يشير جستنوس الى ملك قرطاجي يدعى مالخوس كان على رأس الدولة خلال القرن السادس. وبصرف النظر عن اشارة المؤلف الى مالخوس كملك فإن كلمة مالخوس نفسها ربما كانت تحريفا لكلمة ملك السامية. وهناك أيضا اشارة عند هيرودوت تتحدث عن هملكار كملك قرطاجي في أوائل القرن الخامس ق.م (8).

استخدم المؤلفون الاغريق والرومان كلمة ملك BASILIUS ترجمة للقب القرطاجي الذي يطلق على رئيس الدولة. وقد شكك كتاب محدثون في صحة هذه التسمية وقالوا بأنها ترجمة خاطئة لكلمة شوفيت Sofet أو قاضي التي وردت علما على رئيس الدولة القرطاجي عند بعض المؤرخين (9) أمثال بوليبيوس (10) وتيتوس ليفيوس (11) وكذلك

Herodotus, op. cit, B. VII, 161 167.

(8)

G.C. Picard, vie et mort de carthage, hachette, 1970 p. 81.

(9)

Polybius, op. cit.

(10)

Livy, op. cit. XXVIII, 37 & XXX 5,7.

(11)

على النقوش المتأخرة. لكن العثور على نص بونيقي في إتروريا حسم الخلاف وأوضح أن المؤرخين الذين استخدموا كلمة ملك REX إنما ترجموا كلمة ملك السامية. هذا النص يتحدث عن تقدمه للإلهة عشترت قدمها ثيفاريا فلياناس Thefaria Velianas ملك كايري Caere (12) ولا يعني هنا موضوع التقدم ولكن الذي يشدنا هو الإشارة إلى ثيفاريا هذا بلقب ملك MLK وتكرر هذه الكلمة مرتين في النص. ولما كان هذا النص قد كتبه الملك الإتروري باللغة البونيقية فمن المنطقي الاعتقاد بأنه استخدام التسمية البونيقية لنظيره في قرطاج. وعلى هذا يمكن القول بأن القرطاجيين قد استخدموا على الأرجح كلمة ملك علما على رئيس الدولة في مرحلتها الأولى.

لم تكن الملكية في قرطاج وراثية ابنا عن أب إذ يذكر هيرودوت أن هملكار قد اعتلى العرش القرطاجي لصفاته الحميدة. إلا أننا نلاحظ أن أسرة ما جون قد ستمرت تقدم ملوكا لقرطاج بصفة مستمرة لفترة امتدت من عام 530 تقريبا إلى عام 370 ق.م وهو الأمر الذي يدعونا

(12) عشر في عام 1957م في برجى Privi إحدى موانئ كايري بإتروريا على ثلاث قطع من رقائق الذهب كتب على اثنتين منها نقش باللاتروية والثالث كتب بالبونيقية وتشير النقوش الثلاث إلى موضوع واحد هو تقدمه ثيفاريا فلياناس لعشترت. والنص البونيقي يقول : «إلى الإلهة عشترت. هذا هو المكان المقدس الذي أقامه ثيفاريا فلياناس. ملك كايري. في شهر تقديم القرابين للشمس واعطاه كهدية. لأن عشترت قد رعته في سنر حكمه الثلاثة (المنصرمة). ولا يمكننا تأريخ هذا النص بدقة ولكن المؤكد أنه سابق على قيام الجمهورية الرومانية في عام 509 ق.م.

Ogilvie, R.M. Early Rome And. The etruscans, glasgow, 1979, pp. 82-83.

للقول بأن الملكية كانت وراثية في داخل الأسرة المالكة على الأقل حتى سقوط أسرة ماجون (13).

ويؤكد هذا الاعتقاد أن هملكار - المشار اليه - اعتلى العرش رغم انتسابه لفرع ثانوي من الأسرة المالكة وفي وجود ثلاثة يسبقونه في القرابة الى الملك الراحل.

والملكية القرطاجية كانت على ما يبدو ذات أصول دينية وتظهر الطبيعة المقدسة للملكية القرطاجية في تقديم الملوك لواجباتهم الدينية على واجباتهم العسكرية فنجد هملكار - وهو الملك الذي عرف بالشجاعة - يقدم واجبه الديني على واجبه العسكري اثناء معركة هميرا. فجلس يقدم القرابين للآلهة في معسكره بينما كانت رحي المعركة تدور خارج المعسكر (14).

وتظهر الطبيعة الدينية للملكية القرطاجية أيضا في تكرار تضحية الملوك بأنفسهم في سبيل الدولة. وكان يتم ذلك بقتل الذات. فالمملكة

(13) يذكر اكسين بأن ثلاثة اجيال من أسرة ماجون Magon قد اعتلت العرش القرطاجي بحيث اعتلاء ماجون نفسه وابنه همدروبال Hahubal - وهمنكار Hamibar - وكذلك ابناه همدروبال الثلاثة وهم هنيبال وهمدروبال وسافو Sapho - كما تولاه ابناه همنكار الثلاثة وهم همنكور Hamikon

وحنون Hamon - وجسكون Giskon

استطفاك اكسيل. المرجع السابق ص 186 - 187.

(14) يقول هيرودوت -... بقى همنكار في المعسكر يحاول الحصول على فأس حين باضعياته وكان يحرق كل الجثث في نار عظيمة...
Herodotos, op. cit. B. VII. 167.

إليسا عندما خيرت بين الزواج من الملك الوطني خرباص أو أن تواجه مدينتها الحرب. وجدت الحل في الانتحار لكي تهب المدينة فرصة الحياة. والملك هملكار ألقى بنفسه في النار ومات عند ما بلغه خبر هزيمة جيشه في هميرا. وكان الانتحار الملكي في سبيل الدولة لا يدين صاحبه بل كان يؤدي الى رفعه الى مصاف الابطال وتقام له النصب والصلوات في المدينة وفي كل أجزاء الامبراطورية (15) وقد حدث هذا للملكة اليسا التي ألهمها رعاياها بعد انتحارها واستمرت عبادتها في قرطاج حتى تدمير المدينة (16) كما قدس الملك هملكار أيضا. وكان القرطاجيون حريصين على ارضاء روحه بعد موته بواحد وسبعين عاما فقدموا آلافا من الأضاحي البشرية قربانا لروحه في نفس موقع انتحاره عندما تحقق لهم النصر في هميرا عام 409 ق.م (17).

115 قال هيرودوت . . . وتبقى حقيقة ان القرطاجيين يقدمون القرابين اليه (هملكاره) وابهه أقاموا النصب له في كل مستعمراتهم بالإضافة الى قرطاج . المدينة الأعظم من الكل .
Herodotus, Ibid, B VII, 167

116 Moscati, s., the world of the phoenicians, London, 1965, p. 115.

117 يذكر بيكار اقتباسا عن ديودورس ان الملك القرطاجي هملكون Hamilcon الذي قاد معركة الثار في هميرا حط قبر ثيرون Theron في اجرينجنو وقبر جيلون قرب سيراكوز. كما نهب جنوده عددا من المعابد الاغريقية واسروا اللاجئين اليها. بل ان هملكون استقر في معبد زيوس في سيراكوز وحقق منه مقرا لقيادته وترك جنوده ينهبون معبد ديمتير وكوري في ضواحي اكراديني Achradine . والتواضع من هذه الاعمال سيطرة فكرة الانتقام لروح هملكار ومن ثم وجه هملكون غضبه الى قادة الاعداء في معركة هييميرا 480 ق.م . حتى ولو كانوا امواتا. وكذلك اراد ان ينتقم حتى من الهتهم الذين دعموه في تلك المعركة واختتم اعمال الانتقام بالتضحية بعدة الاف من الاسرى الاغريق.
Picard, op. cit. p. 88.

كان الملك يحكم طوال حياته في بواكير تاريخ المدينة ولكنه كان في حاجة لتجديد الثقة بقدرته على قيادة المدينة بصفة دورية. ولعل هذا ما كان يقصده جستينوس عندما ذكر أن هسروبال اختير دكتاتورا على قرطاج إحدى عشرة مرة. ويرى الباحثان الفرنسيان بيكار في هذا التجديد تأثيرا فرعونيا على قرطاج (18). والمعروف ان مصر عرفت عيد الحب سد منذ أسراتها الأولى حيث كانت تقام الاحتفالات من أجل تجديد الثقة في الملك وقدرته. وكان الحفل يقام مرة واحدة كل ثلاثين عاما. ويرى نفس الباحثين في التجديد تشابها مع كريت في العصر المينوي حيث كان الملك يذهب الى كهف في جبل إيدا كل تسع سنين حيث يتلقى وحى الإله هناك (19) وهو الأمر الذي اعتبره الباحثان نوعا من تجديد الثقة بقدره الملك الكريتي. ولكن الملفت للنظر في التجربة القرطاجية هو قصر مدة الدورة فقد حدثت إحدى عشرة مرة خلال حكم هسروبال وحده. ولعل هذه الدورة القصيرة كانت تطورا طرا على سلطة الملك عندما زادت قوة الارستقراطية التجارية في قرطاج وكان الملك في حاجة دائمة الى اعترافها بملكه وتأييدها المستمر لبقائه.

(18) انظر تفاصيل عن الحب سد ومنشاته الملحقة بمجموعة زوشر الجنزية. عبد العزيز صائح. الشرق الأدنى القديم، ج 1 مصر العراق- القاهرة، 1976 ص 94.93.

(19) Homeros, Iliad XIX, 172-180.

كان الملك هو أيضا القائد الأعلى للجيش. وكثيرا ما قاد الملوك القرطاجيون جيوش مد ينتهم خلال معاركها. ولكن هذا لم يمنع من تعيين قادة آخرين في بعض المعارك. وكانت للملك سلطة دعوة مجلس الشيوخ ورئاسة جلساته وحق عرض الموضوعات المطلوب اتخاذ قرارات فيها عليه. وكان له نفس الحق فيما يتعلق بالجمعية الشعبية ومن المؤكد أن الملك كانت له اختصاصات دينية وأخرى قضائية. ومع ذلك كانت سلطة الملك في قرطاج سلطة مقيدة على الأقل منذ القرن السادس ق.م، والأدلة على ذلك كثيرة فعندما وقع الخلاف بين مالخوس وجنوده من ناحية ومجلس الشيوخ في قرطاج من ناحية أخرى أدى ذلك إلى نفي الملك والجنود.

دليل آخر على عدم تمتع الملك القرطاجي بالسلطة نراه في مقدمة المعاهدة التي عقدت بين قرطاج وروما في حوالي عام 508 ق.م. تنص هذه المعاهدة على :

(... معاهدة صداقة معقودة بين الرومان وحلفائهم (طرف أول) والقرطاجيون وحلفائهم (طرف ثان) على الشروط التالية...» (20).

وهكذا نجد المعاهدة تحدد الطرفين المتعاقدين دون الإشارة إلى شخص الملك القرطاجي أو القناصل الرومان. وإذا كان هذا الأمر منطقي بالنسبة للدولة الرومانية التي كانت بالقطع فوق الأشخاص فانها إشارة

Polybius. op. cit. III. 22.4 13. (20)

الى أن ذلك كان مقبولا أيضا في قرطاج وهو ما يمكن أخذه دليلا على أن الدولة في ذلك الوقت كانت فوق الاشخاص، وللمقارنة نشير الى ما ذكره نفس المؤرخ (بوليبوس) عن اتفاقية هانيبال مع فيليب ملك مقدونيا في عام 215 ق.م والتي تنص بعد الديباجة على الآتى ،

«هذه المعاهدة التى أقسمنا عليها ، القائد هانيبال وماجو وميكران وباموكار وكل الشيوخ القرطاجيين الحاضرين معه وكل القرطاجيين العاملين تحت إمرته طرف (أول) وبين اكسينوفانيس Xenophanes الاثيني بن كليوماخوس مبعوث الملك فيليب ابن دمتریوس الينا بالأصالة عن نفسه وبالنيابة عن المقدونيين وحلفائهم طرف (ثان)...» (21).

وهكذا نلاحظ ظهور أصحاب القوة في الاتفاقيتين ، القرطاجيون في المعاهدة الأولى وهانيبال في المعاهدة الثانية. دليل ثالث على عدم انفراد الملك بالسلطة نجده في النص الذى ذكره ديودورس الصقلی عن رحلة حنون ملك القرطاجيين الى سواحل غرب افريقيا يقول النص بعد الديباجة ،

«قرر القرطاجيون أن يبحر حنون فيما وراء أعمدة هرقل وأن ينشئ مدنا ليبية بونيقية (ومن ثم) أبحر ومعه ستين (سفينة) خماسية وحوالى ثلاثين ألف رجل وامرأة والمؤن والضروريات الأخرى...» (22).

(21) Polybius, Ibid, VII, 9.

(22) النص مترجم إلى الإنجليزية عند Moscati, op. cit. p. 182.

هذا النص الذي يؤرخ من الربع الأخير من القرن الخامس ق.م يوضح بما لا يقبل جدلا أن الملك كان في حاجة الى قرار من القرطاجيين لكي يقوم برحلته.

كانت رقابة الشعب على الملوك تتم من خلال عدد من أعضاء مجلس الشيوخ حدهم جستينوس بمائة عضو يطلبون من القادة فور عودتهم الى الوطن أن يقدموا تقريرا عما فعلوه ويرى جستينوس أن ذلك الإجراء اتخذ بسبب كثرة تعاقب القادة في أسرة واحدة (هي أسرة ماجون) مما أدى الى أخذهم زمام الأمور كلها بأيديهم. ويقول جستينوس أن خضوع القادة لهذه الرقابة كان كافيا لان «يعارسوا قيادتهم في الحرب واضعين في اعتبارهم القضاء والقانون والوطن» (23).

بقيت الملكية في قرطاج ما بقيت الظروف مواتية لذلك وطالما كانت الارستقراطية غير مستقرة. فالمعروف أن ثروة أرستقراطية قرطاج كانت سفن وبضائع تجوب البحار ومن ثم كانت أية أسرة أرستقراطية معرضة للإفلاس إذا ما غرقت أموالها. هذا الوضع القلق كان يحد من تنامي قوة الأرستقراطية ولعل هذا الوضع هو الذي أدى الى استمرار الملكية في قرطاج رغم هزيمة هميرا 480 ق.م. ولكن الملكية بدأت تفقد قوتها أمام تزايد استقرار رأس المال. وقد تم ذلك على أثر ظهور اهتمام القرطاجيين بتملك الأراضي والضيايع في ظهير مدينتهم كنتيجة

Justinus, op. cit. XIX, 2.5-6. (23)

مباشرة لهزيمة عام 480 ق.م أمام الاغريق. وبذلك أصبحت رؤوس أموال الأسر الأرستقراطية غير قابلة للفرق وأصبحت هذه الأسر غير خاضعة لاحتمال الوقوع السريع في براثن الفقر. وقد أدى هذا الوضع الى حدوث تغييرات تدريجية في نظام الحكم في قرطاج. فنجحت الارستقراطية في التخلص نهائيا من أسرة ماجون عام 370 وتبع ذلك فترة بقيت قرطاج تدين بالولاء لملوك ولكنهم في هذه المرة لا ينتمون الى أسرة واحدة (24) بل كان الشيوخ هم الذين يزكون اختيار أى ملك (25). ولكن منذ عام 308 إختفى الملوك تماما من قرطاج وسيطرت الأرستقراطية القرطاجية تماما على الحكم (26).

منذ ذلك الوقت اسندت رئاسة الدولة القرطاجية الى اثنين من الموظفين السامين كانا ينتخبان لمدة عام واحد أمام مجلس الشعب ولا يجوز تجديد انتخابهما. عرف هذان الموظفان بالقاضيين (الشوفيت) وكتبتهما المصادر اللاتينية *SUFES* وجمعها *SUFETES* وقد ذكر ليفيوس أن هذا المنصب كان أعلى منصب تنفيذى في قرطاج كما ذكر

(24) قال ارسطو بأن النظام القرطاجي كان يفضل النظام الاسبرطي بعدم ضرورة انتماء ملوك الى أسرة واحدة. ولكنه كان يشترط فيه شرف المحتد والثروة.

ارسطو. المصدر السابق. الفصل الثامن. ص 102.

(25) كانت قرطاج ما تزال تدين بالولاء للملوك على عهد ارسطو وقد ذكر في كتابه السياسات ذلك. نفس المصدر. نفس الترجمة الفصل الثامن 2 و 5 ص 102-103.

(26) تولى بومينكار الحكم في عام 309 ق م وكان في مواجهة أحاثوكليس عند هجومه. ولكنه قام فيما بعد بمحاولة تمرد على السيطرة الأرستقراطية وادى ذلك الى القضاء على الملكية بصفة نهائية. اكسيل. المرجع السابق ص 250-252.

أن سلطة القاضيين تشبه الى حد كبير سلطة قنصلى روما (27). ومن الواضح أن هذا التشابه ظاهر في ثنائية المنصب ومدة ممارسة السلطة. ولكن سلطة قناصل روما كانت أوسع وتمتعا بمركز أعلى. فقد قاد القناصل جيوش روما ولم يحدث أن كلف الشوفيت بمثل هذه المهمة في قرطاج. ويبدو أن سلطة القاضيين كانت محدودة في داخل المدينة فكانا يشرفان على الأمور اليومية ويفصلان في بعض القضايا. كما كانا يدعوان مجلس الشيوخ والجمعية الشعبية للاجتماع ويرأسان الاجتماعات ويعرضان عليهما جدول أعمال كل منهما. (28) وتجدر الإشارة الى أن هناك بعض السلطات في داخل المدينة كانت خارج اشراف ورقابة القضاة (الشوفيت) وقد عانى من ذلك هانيبال عندما تولى وظيفة الشوفيت في عام 196 ق. م (29).

ثانيا : قيادة الجيوش :

احتفظ الملوك بقيادة الجيش لأنفسهم في بداية حياة قرطاج وان لم يمنع هذا تعيين قواد آخرين لقيادة بعض الحملات وبقي الأمر على هذا الحال إلى أن سيطرت الأرستقراطية تماما على مقاليد الحكم في

(27) Livy, op. cit. XXVIII, 37, XXX, 5, 7.

(28) يشير ليفيوس الى مبادرة القاضيين Sulites الى دعوة مجلس الشيوخ في قرطاج للاجتماع لمناقشة الوضع بعد ورود أنباء عن هزيمة عام 203 أمام سكيبيو

Livy, Ibid. x x x 5, 7

Picard, op. cit. p. 273. (29)

المدينة ووجدت في اجتماع سلطة رئاسة الدولة وقيادة الجيش في يد واحدة خطر كبير على سلطاتها. ومن ثم حرصت الأرستقراطية على فصل قيادة الجيش عن رئاسة الدولة ويمكننا أن نلاحظ أن المنصبين لم يجتمعا لرجل واحد منذ القرن الرابع حتى نهاية الحرب البونيقية الثانية. وقد أشار أرسطو إلى أن الشروط التي يجب توافرها فيمن يتولى الملك وهي نبل المولد والثراء العريض كانت تراعى أيضا عند اختيار القواد (30) كان القواد مسئولين عن أعمالهم أمام لجنة المائة التي أشار جستينوس لوجودها خلال منتصف القرن الخامس وأمام مجلس المائة وأربعة الذي ذكره أرسطو في القرن الرابع. ويلاحظ خلال فترة سيطرة البركيين التي امتدت من النصف الثاني للقرن الثالث الى نهاية الحرب البونيقية الثانية أن مسئولية هؤلاء القواد أصبحت أمام مجلس الشيوخ مباشرة. ومع ذلك فإن استخدام قرطاج الجنود المرتزقة وهؤلاء الجنود لقائدهم لا للدولة والانتصارات الباهرة التي حققها القادة البركيين همكار وهمد روبال في اسبانيا وهانيبال في ايطاليا جعل لهؤلاء القادة سلطة قوية. والملاحظ أن هذه السلطة كانت خارج أسوار المدينة بل يلاحظ أيضا أن هانيبال وهو أكثر القادة البركيين شهرة كان يحرص على أن يحصل على موافقة مجلس الشيوخ على أعماله ويعلمه بكل تصرفاته (31). وإذا كان لهؤلاء القادة من نفوذ داخل المدينة فإن ذلك

(30) أرسطو. المصدر السابق (نفس الترجمة) الفصل الثامن من 103.

(31) راجع ما ذكره ليفيوس عن ذلك في Livy, op. cit. XXIII 11 & XXX, 9

النفوذ كان يمارس من خلال الشرعية الدستورية حيث كان الحزب المؤيد للبركيين قويا في داخل مجلس الشيوخ (32).

ثالثا : مجلس الشيوخ :

لا نسمع في الأيام الأولى لقرطاج عن مجالس منظمة ولكن هناك اشارة الى وجود اجتماعات ومناقشة ووصول الى رأى في قضية رغبة الملك الوطنى الزواج من إلسا أو إعلان الحرب على المدينة. تطورت هذه الاجتماعات البدائية الى ما عرف باسم مجلس الشيوخ الذي ذكر في المصادر الأدبية لأول مرة في القرن السادس عندما تأكد وجوده بالقرار الذى اتخذه بنفى مالمخوس وجنوده عن المدينة. وقد مارس هذا المجلس سلطة رقابية هامة فنعلم مما ذكره جستينوس أنه انبثق عن مجلس الشيوخ مجلس الحكام أو القضاة المائة الذى كان مكلفا بمراجعة تقارير القادة فور عودتهم من مهماتهم وكانت للقضاة المائة كل السلطة في تقدير أو اتهام القادة (33).

مجلس الشيوخ هذا كان يدعو الملك للاجتماع ويرأس اجتماعاته ويعرض عليه جدول الأعمال فما اتفق عليه الملك والشيوخ صار أمرا نافذا. أما ما اختلفوا عليه يحول الى الشعب. وقد أدى تأييد الشعب لمجلس الشيوخ الى تنفيذ قرار النفى في حق مالمخوس وجنوده. وقد شهد مجلس الشيوخ هذا زيادة في أهميته مع تزايد نفوذ

Livy, Ibid, XXI & XXX (32)

Justinus, XIX, 2,5.6. (33)

الارستقراطية فنجد أرسطو في حديثه عن الدستور القرطاجي يخص هذا المجلس بالكثير من عنايته. فالأعضاء لا يشترط فيهم الوصول الى سن الستين (34) - كما كان الحال في اسبرطة - ولكن كان ينظر في اختيارهم الى الفضل لا الى العمر فاذا ان الشيوخ كانوا يقومون بمهام خطيرة فان كانوا اغبياء اضروا بالدولة كما اضر شيخ اسبرطة بدولتهم» (35).

كان مجلس الشيوخ صاحب سلطة واسعة على أيام أرسطو وما تلاه من عصور وحتى سقوط المدينة ويقول أرسطو في ذلك أن الملك لا يمكن له أن ينفذ أمرا بدون الاتفاق مع الجيوسيا فهم يشاركونه الرأي فيما يعرض على الشعب وما يحجب عنه (36) كما كان المجلس هو الذي يعين القادة فهو الذي عين هانيبال لقيادة الجيش في اسبانيا بعد موت هسروبال رغم المعارضة الشديدة التي أبدتها حنون والارستقراطية (37) كما كان صاحب الأمر لهسروبال - شقيق هانيبال - بالسير الى إيطاليا تدعيما للجيش القرطاجي هناك (38).

(34) رغم أن أرسطو استخدم كلمة جيروسيا علما على هذا المجلس والتي تشير الى ال Gerontes أي كبار السن -

(35) أرسطو. المصدر السابق (نفس الترجمة) الفصل الثامن، 3 ص 102.

(36) يقول أرسطو بالنص : «... ففي صلاحيات الملوك بالاتفاق مع الشيوخ أن يعرضوا على الشعب بعض الأمور وأن يحببوا عنه بعضها هذا إن أجمع على الأمر رأيهم وإلا فالشعب يفرض إرادته.

أرسطو. المصدر السابق (نفس الترجمة) الفصل الثامن، 3 ص 102.

(37) Livy, op. cit. XXI, 34.

(38) Livy, Ibid, XXIII, 28 28

وكان مجلس الشيوخ يتابع تطور الحرب معركة بعد معركة ويتلقى التقارير من القواد ويناقشها (39) كما كان يستقبل المبعوثين الأجانب ويستمع اليهم ويبلغهم برأى المدينة مثلما استقبل مبعوثى روما الذين اشتكوا اليه استيلاء هانيبال على ساجنتوم وقد انتهت هذه المناقشة بإعلان الحرب من جانب روما وقبول الشيوخ القرطاجيين للتحدى (40). وقد استقبل المجلس أيضا وفودا متعددة من روما وغيرها أثناء الحرب.

كان المجلس يتولى المفاوضة في شأن اقرار السلم فأرسل ثلاثين من أعضائه لمفاوضة سكيبيو في شروط الصلح 202 ق.م (41) كما أرسل ثلاثة من أعضائه الى روما لنفس الغرض في عام 201 ق.م وفوض أعضاء منه لتوقيع معاهدة عام 201 ق.م ولا بد أن المجلس مارس هذه السلطة الواسعة فيما يخص أمور المدينة الداخلية أيضا وان كانت مصادرنا غامضة أو نادرة فيما يخص هذا الشأن فالسبب معروف وهو عدم اهتمام المصادر اللاتينية والاغريقية بتاريخ قرطاج إلا فيما يتصل بصراع بلادهم معها. عرف مجلس الشيوخ وجود المعارضة المنظمة وتجلى ذلك

39 نرى دليلا على ذلك في التقرير الذي قدمه ماجون نيابة عن قائده هانيبال متضمنا نتائج معركة كاناي. Livy, Ibid, XXIII, 11 13.

Livy, Ibid, XXI, 18. (40)

Livy, Ibid, XXX, 15. (41)

في وجود حزب يؤيد البركيين ويدافع عن قيادتهم للبلاد ويمكن أن نسميه الحزب الشعبي (42) في مقابل معارضة حزب الارستقراطيين الذي حذر من قيادة البركيين وعارض الحرب ضد روما الى آخر دقيقة وتحفظ لنا المصادر اسم زعيم المعارضة حنون (43).

لا نعرف على وجه الدقة طريقة انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ أو مدة عضويتهم. والمعتقد في ضوء ظروف قرطاج السياسية وتركيبها الاجتماعي أن الأعضاء كانوا من ثروة قرطاج الذكور وأنهم كانوا يمكنهم في عضويتهم مدة من الزمن بسبب زعامتهم لمواطنيهم وارتباط مصالح قطاعات مهمة من الشعب القرطاجي بهم (44). وليس لدينا أي تحديد دقيق لعدد أعضاء مجلس الشيوخ. وافترض كونهم 300 أو أكثر أو أقل مجرد تخمين وما يمكن أن تؤكد هو أن عددهم فاق المائة عضو الذين اختيروا من بين أعضاء مجلس الشيوخ لمراقبة الحكام والقواد في أواسط القرن الخامس (45).

(42) ساه ليفيوس الحزب البركي Livy, op. cit., XXI, 4

(43) Livy, Ibid. XXI 3 10-11 XXIII, 11-13, XXX, 20 42

(44) يذكر ليفيوس (نفس المرجع والمكان السابق) أن حنون كان زعيماً للمعارضة لمدة طالت نحو عشرين عاماً.

(45) قدر بعض الباحثين عدد الأعضاء بثلاثمائة عضو وقد استندوا في ذلك إلى قول بوليبيوس بأن الرومان فرضوا في عام 149 ق. م على القرطاجيين أن يسلموه ثلاثمائة رهينة يكونون أبناء لأعضاء مجلس الشيوخ. ولكن هذا النص لا يعني بأن كل عضو كان عنده ولد ذكر في سن مناسبة لكي يكون رهينة. بل على العكس يوحي هذا النص بأن أعضاء المجلس كانوا أكثر من عدد الرهائن المطلوبين. أكسيل المرجع السابق، ص 215.

تعرض أرسطو للعديد من الحكام المائة والأربعة والتي تقابل سلطتهم الرقباء في اسبرطة والذين يشهد بتميزهم على الآخرين حيث لا يؤخذون من عامة الشعب وإنما ينتخبون من بين الارستقراطيين (46). ولما كنا نعلم ان الرقباء في اسبرطة Ephores كانوا الحكام الفعليين في المدينة اذ كانوا يمارسون سلطات تنفيذية وتشريعية وقضائية واسعة وكانوا يشرفون على الأخلاق والسلوك العام للمواطنين وكانوا مسؤولين أيضا عن حفظ النظام. وكان الرقباء يشرفون على تجهيز الجيوش ويراقبون تصرفات القادة أثناء المعارك ولهم سلطات غير محدودة (47).

لما كنا نعلم ذلك عن الرقباء الاسبرطيين فالتنا نرجح أن يكون الحكام المائة وأربعة عند ارسطوهم أنفسهم مجلس القضاة المائة المنبثق من مجلس الشيوخ في القرن الخامس والذي أشار اليه جستينوس.

أشار أرسطو أيضا الى وجود لجان خماسية تنتخب أعضائها وتتمتع بصلاحيات واسعة وخطيرة فهي التي تختار الحكام المائة والأربعة وتبقى في الحكم أطول من غيرها ويمارسون السلطة أثناء وجودهم أو غيابهم عن المدينة. وتقوم هذه اللجان بوظائفها بدون أجر (48) والمعتقد أن هذه اللجان الخماسية ما هي الا لجان دائمة متخصصة في مجلس الشيوخ

46 أرسطو. المصدر السابق (نفس الترجمة) الفصل الثامن، ص 101.

47 فوزي مكاوي. تاريخ العالم الاغريقي وحضارته الدار البيضاء، 1980 ص 88-89.

48 أرسطو. المصدر السابق (نفس الترجمة) الفصل الثامن، ص 102-103.

تتولى متابعة الأمور اليومية في أثناء غياب المجلس ولعل هذه اللجان هي التي تطورت خلال القرن الثالث الى ما أسماه ليفيوس مجلس الشورى Privy Council (49) والذي كان يضم 30 شيخا من أعضاء مجلس الشيوخ كانوا قائمين على المتابعة اليومية لأمر المدينة.

رابعا : الجمعية الشعبية :

أول خبر تورده النصوص عن وجود تجمع شعبي للقرطاجيين من غير مجلس الشيوخ ورد عند جستينوس في حديثه عن نفى مالمخوس. زادت أهمية المجلس الشعبي بالوقت حتى أصبح له من السلطة ما ذكر أرسطو خلال القرن الرابع فقد كان الشعب يدعى للاجتماع ويرأسه الملوك والشوفيت من بعد، ثم تعرض عليه المسائل التي يرى الملوك بالاتفاق مع الشيوخ أن تعرض على الشعب ذلك في حالة إتفاق الملوك والشيوخ. ولكن اذا اختلف الطرفان «فالشعب يفرض عليهم إرادته». وعند عرض أى قضايا على الشعب فإن دوره يتعدى دور الجمعية الشعبية الاسبرطية التي كان دورها محدودا بالموافقة أو رفض القوانين المعروضة عليها بينما كان الملوك والشيوخ في قرطاج «لا يكتفون بأن يحملوها (التدابير والمسائل) الى سامعه (الشعب) فحسب بل من صلاحيته أن

49 يذكر ليفيوس أن القرطاجيين بعد أن سمعوا خبر القبض على سيفاكس أرسلوا الأعضاء الرئيسيين الثلاثين في حكومتهم... هؤلاء الرجال يكونون مجلس الشورى القرطاجي وكان لهم أعظم نفوذ في توجيه سياسة مجلس الشيوخ. Livy, op. cit., XXX, 15-17.

يبدى حكمه فيها. كما أنه يتاح لمن شاء ممن وقفوا عليها بأن يعارضها « (50). وهكذا يلاحظ بأن الجمعية الشعبية القرطاجية كانت ذات سلطات عظيمة ولكنها محكومة في ممارستها أما برغبة الملك والشيخ أو باختلافهم. ويلاحظ أن اللجوء الى الشعب لم يحدث كثيرا أو لم تذكره المصادر كثيرا ويمكننا حصر ثلاث حالات ذكرت المصادر عرض الأمر فيها على الشعب واحدة من القرن السادس وهي الخاصة بالخوس والثانية من بداية القرن الرابع عندما وصلت الى قرطاج رسالة تهديد من ديونيسيوس الكبير فقرئت أمام مجلس الشيخ ثم أمام مجلس الشعب مما يفهم منه أن مجلس الشيخ لم يتخذ القرار فيها وأن الجمعية الشعبية هي التي قامت بذلك. المرة الثالثة أثناء الحرب البونيقية الثانية عندما تعرض ركب روماني للنهب أثناء هدنة. فتقدم الرسل الرومان بشكواهم أمام مجلس الشيخ أولا ثم أمام الجمعية الشعبية التي رأت أن يعودوا دون جواب.

لا نعرف ماذا كانت شروط عضوية الجمعية الشعبية ولا كم كان عدد الاعضاء وكم تبقى مدة العضوية ولكن المؤكد أن أحدا من الأغراب أو العبيد لم يشارك في أعمالها لما لها من خصوصية وطنية. ومن المرجح أن الأحزاب التي مثلت في مجلس الشيخ كانت لها امتدادتها في الجمعية الشعبية. فمن المعروف أن الأرستقراطية الغنية الممثلة في مجلس

(50) أرسطو، المصدر السابق، نفس الترجمة، الفصل الثامن، 3، ص 102.

الشيوخ كانت تضم بلا شك كبار أصحاب الأعمال والمسيطرين على الاقتصاد القرطاجي ومن ثم كان كل صاحب أعمال يسيطر سياسيا على مجموعات من العاملين معه ولعلهم كانوا يجتمعون على موائد الطعام من وقت لآخر. وربما هذه الموائد هي التي اشار اليها أرسطو في معرض حديثه عن أوجه التشابه بين دستور قرطاج ودستوري كريت واسبرطة من ناحية أخرى (51). وإذا صح ما ذهبت اليه يكون التشابه الذي رآه أرسطو لا يعدو أن يكون تشابها سطحيا (52). فهذه الجماعات تكون أقرب الى الأحزاب السياسية منها الى رفقاء السلاح عماد موائد الطعام الجماعية في البلاد الأخرى.

وتجدر الإشارة الى أن حكومة قرطاج ضمت مئات من الموظفين في كل ميدان ولكن المصادر تقف صامته ولا نجد الا ذكر للجنة من ثلاثين رجلا مختصة بتقدير الضرائب يذكرها نص مرسيليا (53) وإشارة عند ليفيوس الى المتصرفين الماليين Quæstors في معرض حديثه عن الآثار المترتبة على عقد معاهدة 201 ق.م (54).

(51) أرسطو المصدر السابق (نفس الترجمة) الفصل الثامن من ص 2 الى ص 101.

(52) فوزي مكاوي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، الدار البيضاء 1980 ص 86

(53) اقرأ ترجمة النص في .

فوزي مكاوي، المعبودات والعبادات في قرطاج، تحت الطبع مجلة البحث العنصر، جامعة محمد الخامس، الرباط

(54) Livy, op. cit., XXX, 38.

يلاحظ على النظام السياسي القرطاجي انه كان متأثرا الى حد كبير بالنظام الفينيقي حيث قام هذا النظام على سيطرة التجار الاغنياء وهم الذين مارسوا السلطة من خلال مجلس الشيوخ وكذلك من خلال مجلس المائة. وفي نفس الوقت كان لا يختلف كثيرا عن النظام الاغريقي الذي كان مطبقا في اثينا وكذلك النظام الروماني. وهكذا يمكن ان نقول ان نظام قرطاج السياسي كان متوافقا مع أصلها كمدينة فينيقية ومع تأثيرات اكتسبها ذلك النظام من اتصاله بالنظم الاخرى في الغرب.

وقد تأثر نظام الدولة في قرطاج بالطبيعة التجارية والسكانية للمدينة فقد كانت حروبها في الغالب ذات اسباب اقتصادية. كما اتجهت للاعتماد على المرتزقة في الجيش نظرا لقلّة عدد السكان وكان للتوسع في استخدام الجنود المرتزقة مميزات منها عدم تعريض السكان لمخاطر الحرب. كما ان احتراف العسكرية جعل الجنود ذوي كفاءة قتالية عالية حتى أن الاغريق سرعان ما اتبعوا الاسلوب القرطاجي. وقد ادى استبعاد تجنيد الطبقات الشعبية الى تحقيق استقرار حكم الطبقات الثرية. ولكن وجود هذه الجيوش من المرتزقة حاملة للسلاح مستعدة للقتال دائما دون وجود ولاء للوطن في نفوس افرادها اصبح خطرا على كيان الدولة عند الخلاف مع قادتها. وقد زاد من خطر هذه القوات في حالة تمردّها - تحالفها مع الرعايا الوطنيين مما اوقع قرطاج في مأزق خطيرة. ويعتبر

اعتماد الجيش القرطاجي (55) على المرتزقة احد الاسباب الهامة التي سببت سقوط قرطاج.

نأتى بعد ذلك للتعرف على شكل السلطة التي مارستها قرطاج خارج حدود المدينة. فقد سيطرت قرطاج على المستوطنات الفينيقية التي كانت قائمة بالفعل كما انشأت وسيطرت على عدد جديد من المستوطنات ولكنها لم تلجأ أبدا الى سياسة ضم الاراضى أو فرض حكمها المباشر على تلك المستوطنات.

مارست الحكومات المحلية في المستوطنات سلطاتها في داخل مدنها كما سكت عملتها الخاصة وتميزت كل مدينة بجنسيتها المحلية. وربما كان هناك اختلاف في مكانة المستوطنات المختلفة. اذ نظرت قرطاج الى كل من أوتيكا وقادس كحلفاء رسميين لها ولم يتمتع غيرهما بهذا المركز المتميز. ومن ناحية أخرى يبدو مؤكدا أن قرطاج فرضت بعض القيود على حكومات المدن. فحرمت عليها عقد تحالفات مع المستوطنات الأخرى كما سيطرت قرطاج على سياستها الخارجية. ومنعت قرطاج المستوطنات من تكوين جيوش محلية إلا في ظروف خاصة. وكانت قرطاج تتولى بنفسها انشاء الحاميات وتنظيم الدفاع عن المستوطنات. ومن المحتمل ان قرطاج مارست سلطة رقابة على دخل

Charles Picard, G. & C.,

(55)

La vie quotidienne a carthage au temps d'hannibal, hachette, 1958.

pp. 202 204

تلك المستوطنات وسيطرت على كل تجارتها. ولم تتعد سيطرة قرطاج هذه الحدود الا في ظروف خاصة عندما لجأت مثلا الى توطين رعايا أفريقيين في سردينيا للمساعدة في الاستغلال الزراعي والتعدين. كما فعل أيضا إل بركا عندما حولوا اسبانيا الى مستودع لامدادهم بالجنود والمال.

اما سياسة قرطاج في مناطق الوطنيين في شمال افريقيا فقد اتسمت بأسلوب الحكم المباشر في المناطق المحيطة بقرطاج واخضعت اهلها لاساليب القهر وان اكتفت من القبائل المقيمة في مناطق تحت نفوذها باعلان ولائها وتحالفها معها. ومع ذلك فقد كانت قرطاج تلجأ الى عمليات التجنيد منها بالقوة اثناء الحروب. وكذلك فرض ضرائب عليها. وقد أدى ذلك الى ثورة القبائل الوطنية كلما وجدوا فرصة سانحة لذلك. ورغم تلك القلاقل فمن المؤكد ان الوطنيين في شمال افريقيا والمدن الفينيقية هناك دعموا قرطاج في تكوين امبراطوريتها البحرية (56).

د. فوزى المكاوى

فلس

قائمة بيبليوجرافية

- (1) أرسطو. السياسيات، ترجمة الاب أوغسطس بربارة ابولبي بروت 1957.
- (2) اسطفان الكليل. تاريخ شمال افريقيا القديم ترجمة محمد التازي سعود. ترجمة غير منشورة وقد استخدمتها بأذن شخصي من المترجم.
- (3) عبد العزيز صالح. الشرق الأدنى القديم ج 1 مصر والعراق القاهرة 1976.
- (4) فوزي مكاوي. تاريخ العالم الاغريقي وحضارته. انوار البيضاء 1980.
- (5) فوزي مكاوي. المعابد والعبادات في قرطاج مجلة البحث العلمي جامعة محمد الخامس. الرباط 1980.

- (6) – Diodorus Siculus. *The History of...*, loebclassical library, 1946-63.
- (7) – Herodotus. *The Histories*, Penguin classics, 1954.
- (8) – Homeros. *Iliad*, ed. T.W. Atten, 1931.
- (9) – Justinus, M.J. *Historiae Philippiae*, ed Ruhl, 1888.
- (10) – Livy. *The war with Hannibal*, Penguin classics, 1965.
- (11) – Moscati, Sabatino. *The World of the phoenicians*, London, 1965.
- (12) – Ogilvie, R. M., *Early Rome and the Etruscans*, Glasgon, 1979.
- (13) – Picard, G. & C., *La Vie Quotidienne a Carthage au temps d'Hannibal* Hachette, 1958.
- (14) – Picard, G. & C., *Vie et Mord de Carthage* Hachette, 1970.
- (15) – Polybius. *The Histories*, Loebclassical Library 1977

الإعراب في القرآن

خطاب
معالي وزير الدولة المكلف بالشؤون الثقافية
الأستاذ الكبير السيد الحاج محمد اباحنيني
تناسبة مناقشة ميزانية وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية
لسنة 1981. مجلس النواب

بسم الله الرحمن الرحيم

سيدي الرئيس

حضرات السادة النواب المحترمين

ليس الحديث عن الثقافة بالحديث الذي يجري مرة واحدة أو مرتين أو ثلاث مرات ثم يطوى فلا تعقبه عودة ولا يتلوه استئناف، ولاكن الحديث عن الثقافة، حديث متجدد موصول لا ينتهي إلى نهاية، ذلك أن الثقافة التي هي ظاهرة قديمة وحديثة، وان اختلفت قوة وضعفا بحسب رقي المجتمعات وتخلفها، مشدودة إلى اهتمام المفكرين لأنها في

آن واحد. وليدة التقدم الحضاري وعامل من عوامل ازدهار الحضارة وتآلقها. فهي من جراء هذا: موضوع واسع لا يستوعبه قول أو أقوال وشأن من تلك الشؤون التي لا يبرح التفكير عاكفا عليها. مصروفًا إلى اشجلاء واستبار كل غور من أغوارها. وليس بمستغرب والحالة هذه أن يتجه البحث والتفكير إلى ما يجب أن تستقل به الدولة في مجال الثقافة والتثقيف وأن يطول الحديث حول ما يتعين عليها أن تمارسه في هذا النحو أو ذاك. ويكفي أن نتناول بالنظر ما ينتشر بين الناس من صحف ومجلات وكتب تصدر في هذا البلد وفي غيره من البلاد. لنذكر مدى اهتمام المفكرين والأدباء والكتاب بما تباشره الدولة أولاً تباشره من أعمال. وبما لها من حظ جزيل أو نصيب ضئيل في الميادين التي يعني بها هؤلاء المفكرون والأدباء والكتاب. ولا مرأى في أن هذا الاهتمام دليل واضح على اليقظة وصورة كاشفة من صور الحرص على أن تدرك المقاصد وتحقق الأهداف التي تصلها بالثقافة صلات نسب ماسة. وسنقصر هذه الكلمة لا على المفاهيم التي تتجدد أو تتباين. ولا على القضايا التي تشعب من أجلها الآراء وتكثر بسببها. المذاهب والمشارب. ولاكن على المنطلق الذي تنطلق منه وزارة الشؤون الثقافية في ممارسة ما هو منوط بها بحكم القوانين المسنونة. وهو منطلق المجالات المسطورة المرسومة. الكفيلة إذا توافرت لها الوسائل والأسباب. بإرضاء الرغبة المشروعة والمطلب المؤكد. وما هذه المجالات الا تنمية القراءة ومد الأسباب التي يتيسر معها اقتناء المعرفة على اختلاف أصنافها وأفانينها. وجعل

المواطنين واعين لماضيهم وحضارتهم وذلك بتوجيه العناية إلى التراث سواء كان هذا التراث متمثلاً في الأبنية التاريخية أو الكتب المخطوطة أو الموسيقى أو الصناعات التقليدية القديمة أو الفنون الشعبية. أو كان كامناً محجوباً في بطون الأرض. وهذه المجالات ان هي كذلك إلا توطيد وعي المواطنين لقضاياهم الاجتماعية والوطنية من خلال العروض المسرحية. وتأمين التكوين الفني في رحاب المعاهد التي تلقن فيها الموسيقى أو الفنون التشكيلية. وهي بالإضافة إلى هذا وذاك منح الجوائز. واقتناء المؤلفات. وتسهيل عرض الإنتاج والإبداع تشجيعاً للكتاب والفنانين. ومساندة للقرائح. ومؤازرة للملكات. وهي في الأخير بذل المساعدات المالية للجمعيات الثقافية المنتشرة في أنحاء البلاد. وتوثيق صلات التبادل الثقافي بالأقطار الشقيقة والصديقة.

وهذه المجالات كلها تستدعي تكثير مراكز القراءة. وتوفير أكبر عدد ممكن من الكتب المتنوعة. كما تستدعي أن يوالى التنقيب عن الآثار. وتواصل حماية المعالم التاريخية وصيانتها. ويباشر باستمرار إصلاح المتاحف وتنظيمها واغناؤها واحداث الجديد منها كلما تهيأت الأسباب. واحصاء الممتلكات الثقافية. ومضاعفة الجهود قصد التعريف في مختلف الأقاليم. بالتقديم والمعاصر من الفنون الوطنية. ومن آيات إبداع المبدعين وابتكار المبتكرين.

ان المواطن. سيدي الرئيس. حضرات السادة النواب المحترمين.
ليجد حيثما امتد بصره وجات خطاه. من معالم الماضي البعيد والقريب.
وءايات الابداع الحاضر. ودلائل التعبير الدقيق والرقيق أو التعبير الفخم
الجليل. ما يشيع في نفسه الاعجاب والاعتزاز. ويدعوه إلى اليقين بأن
بلاده أسهمت فيما خلا من العصور وتسهم في الظروف الراهنة. بحظ وافر
مرموق في تأثيل مجد حضاري واسباغ الخصائص التي تميز شخصية
البلاد الأصيلة. وذاتيتها الصريحة. وان المواطن يشعر إلى ذلك بأن
أسلافه وأنداده كانوا وما يزالون عشاقا للجمال. يستهويهم ما تركته
العصور الغابرة ماثلا للعيان. ويلذهم أن يبدعوا الجمال ويفرغوه في
أنماط متعددة وأشكال شتى.

الا أن صيانة الجمال الموروث. ومساندة الساعين الأخياف في
ابتكار الألوان والأشكال الساحرة للألباب. الآسرة للقلوب. صيانة ومساندة
تتطلبان حظا غير يسير من سعة وانفاق. ووزارة الشؤون الثقافية التي
تحمد الله الذي لا يحمد على مكروه سواه. ليس لها. كما تعلمون. من
سعة ذات اليد. ووسائل الإنفاق. إلا ما شاءت الظروف أن يتاح لها. وهو
قليل هف بالقياس إلى المطلب الجسيم والطموح المشمخر. وأية حيلة
يلجأ إليها بعد الطلب الملحاح والرد الهاش والاعتذار المهنذب الا ركوب
القناعة بالقسط الموكوس والتأسي بقول القائل .

((ولا بد من شيء يعين على الدهر))

وعلى ما تتسم به الإمكانيات من فزارة. والوسائل من حنالة فان
وزارة الشؤون الثقافية قد نشطت خلال السنة المشرفة على الاصرار في
جميع المجالات الموكولة إليها تعريفًا وتعليمًا وصيانة وتعزيزًا. له نذكر
وسما ولم تال جهدا استثمارا لما تيسر واستخداما لما تقدر. وستواصل في
أثناء السنة المقبلة جهدها الدؤوب الذي لا يخص فئة دون فئة ولا يؤثر
جهة على جهة رائدها في هذا كله الحرص الشديد على أن يستفيد
المواطنون أجمعون وتظل حرية المنتجين والمبدعين مكفولة. لا يضايقهم
توجيه. ولا ينوء بهم ثقل. ولا ترهقهم وصاية. لقد أخذت الدولة على
نفسها أن تصون الحريات الفردية والجماعية في دائرة القانون واطار القيم
الروحية الإسلامية. وهذه القيم الروحية هي العروة الوثقى التي يتمسك
بها شعبنا الحريص على الحياة القويمة السليمة. وان أمثل قاعدة يرتكز
عليها عمل وزارة الشؤون الثقافية فهي القاعدة التي استقر عليها اختيار
الأمة انطلاقا من عراقتها وأصالتها وتفتحها على خير ما غنيت به
الحضارة الغربية الحديثة.

لا جدال. سيدي الرئيس. حضرات السادة النواب المحترمين. في أن
أنجع الأعمال وأعودها بالخير فهي الأعمال التي تمارس باستبصار وإيمان.
وان اخلق المقاصد بأن تبلغ فهي تلك المقاصد التي يرجى من ورائها
النماء العميم والرقى الشامل. ويتطلع إليها والقلب طافح بالثقة جيش
بالأمل والاستبشار. وما دام العمل الثقافي الجاد ذريعة إلى التقدم

والازدهار فإن المسؤولين عن هذا العمل وإن قل زادهم في الظروف
الراهنه من الوسائل ذات العرض والطول. ليحدثهم الإيمان بنبل المهام
ويحفزهم حب الإسهام في تحقيق ما تصبو إليه البلاد.

والله الموفق للصواب. .

محمد اياحني

معرض الزرايى المغربية بواشنطن

نظمت وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية - بالاشتراك مع «متحف
النسيج الاميركي» بواشنطن، معرضا للزرايى المغربية بمدينة واشنطن من 29
يناير إلى 28 مارس 1981. رأس حفل افتتاحه سفير صاحب الجلالة بالولايات
المتحدة الاميركية.

وقد مثل وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية في هذا الحفل، كاتبها العام
السيد محمد ابن العربي. حضره بعض أعضاء مجلس النواب، والشيوخ
الأميركيين، وشخصيات مرموقة في الإدارة الأميركية الجديدة، وكذا سفير
الولايات المتحدة بالمغرب، وكبار الصحفيين ومحافظي المتاحف الكبرى
بواشنطن، إلى جانب مجموعة من الشخصيات العلمية والثقافية.

وخلال هذا الحفل، استمتع الحاضرون بنغمات موسيقية مغربية قام بعزفها الفنان المغربي صالح الشرقي.

وسينتقل هذا المعرض من واشنطن إلى مدينة لوس أنجلوس بولاية كاليفورنيا، ثم إلى مدينة لوسون بولاية الوسكونسين.

والجدير بالذكر، أن المعرض سجل نجاحا كبيرا، وإقبالا منقطع النظير، من لدن الجمهور الأميركي، كما أثار اهتمام الصحافة الأميركية، فتحدثت عنه بإعجاب وتقدير كبيرين.

ومن بين هذه الصحف، نخص بالذكر صحيفة «واشنطن بوست» التي كتبت مقالا في هذا الموضوع، تقتطف منه الفقرات الآتية :

«... هذه الزرايب الساحرة تمثل عالما بأكمله ...»

«... إن هؤلاء الذين ألفوا الزرايب العادية والتشابه الرتيب للزرايب الشرقية لاشك أنهم سيفاجأون بهذا المعرض الجديد...»

«... استقلال الأسلوب الذي نجده في هذه القطع الفنية يعادل - إن لم يفوق - الرسوم المصرية التي تشابه كثيرا الزرايب المغربية...»

«... أضفى الخيال المبدع والألوان عليها روحا ورونقا يبعثان على السرور لأول نظرة ...»

«... يجب أن يكون هذا المعرض حافزا للجمهور الأميركي على التعرف إلى ثقافة يجهلها ...»

هذا، وستنظم وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية بروما من 15 إلى 30 مارس الحالي، بتعاون مع سفارة المغرب بالعاصمة المذكورة، معرضا للممارسات

الفنية على مادة الخشب، وذلك في نطاق الذكرى الخامسة والعشرين لاستقلال
المغرب، والذكرى العشرين لتربع صاحب الجلالة ملك المغرب على عرش أسلافه
المقدمين.

القاضي عياض في مناهل العلم والأدب ومعاناة السياسة والحرب الدكتور مصطفى الشكعة

توصلت مجلة المناهل، ببالغ الابتهاج من الأستاذ الدكتور مصطفى الشكعة ببعثه القيم
بالقاضي عياض بين مناهل العلم والأدب ومعاناة السياسة والحرب، الذي أعده - مشكورا -
لينشر في العدد التاسع عشر الخاص بالقاضي عياض. وبما أن هذا البحث وصل متأخرا أي
بعد صدور العدد المذكور فإنه سيصدر في العدد القادم بحول الله.

الأنشطة الثقافية

التي نظمها وزارة الدولة المكلفة بحقوق الثقافة
خلال النصف الثاني من سنة ١٩٨٩

١٣ معارض وتصورات

المعرض	فترة العرض	تاريخ والمكان
فنانة صقلية	لغويو الجبلين لعرية	١ يونيو ١٩٨٩ مركز ليا لعدا لعرية
لغويو صقلية	فنانة صقلية	١ يونيو ١٩٨٩ مركز ليا لعرية مركز
لغويو صقلية	فنانة صقلية	١ يونيو ١٩٨٩ مركز ليا لعرية مركز
فنانة صقلية	فنانة صقلية	١ يونيو ١٩٨٩ مركز ليا لعرية مركز
فنانة صقلية	لغويو الجبلين لعرية	١ يونيو ١٩٨٩ مركز ليا لعرية مركز
فنانة صقلية	لغويو الجبلين لعرية	١ يونيو ١٩٨٩ مركز ليا لعرية مركز

[illegible]

[illegible]

لغير	فوق العشرة	تاريخ المكان
قضاء الدائم	حكاية الجدة	١٩٩٩ م. قضاة
لغير	طوبى	١٩٩٩ م. قضاة
قضاء	طوبى	١٩٩٩ م. قضاة
لغير	طوبى	١٩٩٩ م. قضاة
لغير	طوبى	١٩٩٩ م. قضاة
قضاء	طوبى	١٩٩٩ م. قضاة

المعارف

لغير	معارف	تاريخ المكان
لغير	معارف	١٩٩٩ م. قضاة
لغير	معارف	١٩٩٩ م. قضاة
لغير	معارف	١٩٩٩ م. قضاة
لغير	معارف	١٩٩٩ م. قضاة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فريق

ॐ नमो भगवते वासुदेवाय ॥ श्रीकृष्णाय नमः ॥
 श्रीगुरुभ्यो नमः ॥ श्रीगुरुभ्यो नमः ॥

وہاں سے آکر لڑنے کا ارادہ کیا۔

[illegible]

لَيْسَ لِيَنَّ مَعَهُ نَارٌ بَرِئَتْ كَرِيفَ مَعَهُ مَرْمَرٌ أَوْ يَزِيدُ قُدْرَةَ لُطْفِهِ

وزارت معادن و صنایع معدنی - تهران

وَمَا يَكُنْ لَكُمْ فِيهِمْ مِنْ شَيْءٍ

۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

قبة العین مکتبہ دورِ مہربانی کے لیے ہر روز قرآن مجید ۱۰ بجوے ۱۱ بجوے مکتبہ العین، مکتبہ

وَمَا لَكُمْ لِمَا يَكُونُ قُلُوبُكُمْ وَمِنْكُمْ رُسُلٌ قَدْ قُرِئَ عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَكُتِبَ عَلَيْكُمُ الذِّكْرُ لَا تُعَقِّبُونَ

وَمَا يَكُنْ لَكُمْ فِيهِ حَقٌّ ۖ هُوَ الَّذِي يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ لَيْسَ لَهُ شَافِعٌ ۖ هُوَ الَّذِي يُقَدِّسُ لِنَفْسِهِ ۚ إِنَّهُ يَكْنُزُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ ۚ وَهُوَ عَلِيمٌ بِمَا تُكْسِرُ الْكِبَرُوتُ ۚ

وَمَا لَكُمْ لِمَا يَكْفُرُ الْكُفَّاءُ
مِنْ مَرْثَتِكُمْ إِنَّمَا لِلَّذِينَ
كَفَرُوا مِنْكُمْ مَا يَكْفُرُونَ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

نقد آخر	موقوف آخر	تاريخ ملك آخر
لجنة لخدمة ملك	دور سربان في منزلة قصر واحدة	١٩٢٩ م. آخر ١٩٣٠ م. آخر ١٩٣١ م.
	نصف آخر	آخر
لجنة لخدمة ملك	طابقه في قصر آخر	١٩٣٢ م. آخر ١٩٣٣ م. آخر ١٩٣٤ م.
	طابقه في قصر آخر	آخر
وزارة لخدمة الملك		
دور سربان في منزلة قصر واحدة		
آخر		
وزارة لخدمة الملك	دور سربان في منزلة قصر آخر	١٩٣٥ م. آخر ١٩٣٦ م. آخر ١٩٣٧ م.
وزارة لخدمة الملك	دور سربان في منزلة قصر آخر	١٩٣٨ م. آخر ١٩٣٩ م. آخر ١٩٤٠ م.
وزارة لخدمة الملك	دور سربان في منزلة قصر آخر	١٩٤١ م. آخر ١٩٤٢ م. آخر ١٩٤٣ م.
وزارة لخدمة الملك	دور سربان في منزلة قصر آخر	١٩٤٤ م. آخر ١٩٤٥ م. آخر ١٩٤٦ م.
وزارة لخدمة الملك	دور سربان في منزلة قصر آخر	١٩٤٧ م. آخر ١٩٤٨ م. آخر ١٩٤٩ م.
وزارة لخدمة الملك	دور سربان في منزلة قصر آخر	١٩٥٠ م. آخر ١٩٥١ م. آخر ١٩٥٢ م.

مذہب	مذہب آخر	تاریخ و مکان
وہ جو کہ جو کہ	دوسری بار وہ وہ وہ وہ وہ	تاریخ و مکان
وہ وہ وہ وہ وہ	دوسری بار وہ وہ وہ وہ وہ	تاریخ و مکان
وہ وہ وہ وہ وہ	دوسری بار وہ وہ وہ وہ وہ	تاریخ و مکان
وہ وہ وہ وہ وہ	دوسری بار وہ وہ وہ وہ وہ	تاریخ و مکان
وہ وہ وہ وہ وہ	دوسری بار وہ وہ وہ وہ وہ	تاریخ و مکان

مطبعة فضالة - الحمدية

المناهل

تصدرها :

وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية

رنة غاندي - الرباط - المغرب

التلفون : 318.91 / 92 / 93



AL - MANAHIL

Publication du
MINISTRE D'ETAT CHARGE DES AFFAIRES
CULTURELLES

Rue Ghandi - Rabat (Maroc)
Tél : 318-91/92/93

مطبعة فضالة - المحمدية (المغرب)